L'Ancien Testament en syriaque

Collection ÉTUDES SYRIAQUES

Direction

FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET
MURIEL DEBIÉ
ALAIN DESREUMAUX

Comité scientifique

FRANÇOIS CASSINGENA-TRÉVEDY
DOMINIQUE GONNET, s.j.
JEAN-CLAUDE HAELEWYCK
FLORENCE JULLIEN
ISABELLA JURASZ
BERNARD OUTTIER
MARIE-JOSEPH PIERRE
ANDREA SCHIMDT
DAVID TAYLOR
CLAUDE VIBERT

Volumes parus

1 - *Les Inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 – *Les Apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les Liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 – *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 – *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008

En préparation

6 – *L'historiographie syriaque* (parution prévue en 2009)

ÉTUDES SYRIAQUES

5

L'Ancien Testament en syriaque

Volume édité par

F. BRIQUEL CHATONNET et PH. LE MOIGNE

GEUTHNER

© 2008, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3814-5

Tous droits réservés

Photo de couverture :
Les manuscrits syriaques à peintures. Collection J. Leroy
Paris, *BnF* 341 - f.212r

Couverture :
Vincent Castevert

En hommage à Antoine GUILLAUMONT

Remerciements

La table ronde à l'origine de ce volume a été organisée par F. Briquel Chatonnet à Paris le 16 novembre 2007 avec le soutien de l'UMR 8167 du CNRS Orient et Méditerranée et particulièrement du programme ANR DATI « De l'Antiquité tardive à l'islam », de l'UPR 841 du CNRS, Institut de Recherches et d'histoire des textes, de l'université Paris Sorbonne (Conseil Scientifique et École Doctorale 1 « Mondes anciens et Médiévaux »), du ministère des Affaires étrangères et de l'Institut Universitaire de France.

Le syriaque a été saisi en utilisant les formes de caractère MELTHO élaborées par Beth Mardutho : The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

INTRODUCTION

Françoise BRIQUEL CHATONNET
CNRS, Laboratoire Orient et Méditerranée, Paris

et
Philippe LE MOIGNE
Université de Montpellier III

Cet ouvrage est le cinquième volume de la collection *Études syriaques*. Le pari un peu audacieux lancé en 2004 de faire de la table ronde sur les inscriptions syriaques la première d'une série annuelle dont la publication formerait une sorte de bibliothèque d'études syriaques semble maintenant avoir gagné quelque crédibilité. Et les projets ne manquent pas.

Le sujet du présent volume est la Bible et d'abord, puisqu'il faut bien commencer quelque part, l'Ancien Testament, pour reprendre l'expression même des chrétiens syriaques, *diatiqi 'atiqto*. Sujet central s'il en est pour une culture chrétienne, dont l'existence même repose sur ce texte fondateur. L'Évangile affirme : « Quant à dire que les morts doivent ressusciter, Moïse lui-même le fait comprendre dans le récit du buisson ardent, quand il appelle le Seigneur : le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » La foi des premiers chrétiens en la résurrection s'ancrait donc dans le récit de la Torah. La culture syriaque, sémitique, y a été très sensible. Une plongée dans les collections de manuscrits syriaques montre l'importance de ce texte dans la culture : on pense bien sûr aux Bibles, aux lectionnaires, aux commentaires exégétiques (Denys bar Salibi, Moshe Bar Kepha, Isho'dad de Merv pour ne citer qu'eux) mais les catégories majeures de manuscrits que sont les homéliaires ou les livres liturgiques sont littéralement nourries du texte de la Bible. Les prophètes étaient relus à la lumière de la révélation chrétienne. Les psaumes formaient l'armature de la vie chrétienne au quotidien, à travers la liturgie des heures. Il était donc temps que notre Société et notre collection s'y affrontent.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 7-8.

La Bible est aussi un lieu d'approche particulièrement fécond pour étudier l'ancrage de la culture syriaque dans le double terreau sémitique et grec : Bible d'abord traduite de l'hébreu, puis sans relâche revue pour la confronter au grec, aux versions grecques, tandis que de nouvelles traductions étaient élaborées pour disposer d'instruments d'études plus proches du grec. Le texte a ainsi évolué dans une tension constante entre ces deux modèles, ou familles de modèles. De ce point de vue d'ailleurs, le syriaque est également une source précieuse pour l'étude de la Bible grecque elle-même, en tant que conservatoire de leçons perdues des Hexaples origéniennes.

Son ancrage sémitique est également bien visible dans le rapport avec les targums. Si l'on ne propose plus de voir des liens directs entre ces Bibles araméennes, on constate qu'elles puisent au même fonds culturel, exégétique et littéraire juif. La Peshitta a été d'abord l'œuvre de traducteurs d'origine juive, ce qui ne fait que refléter le milieu de naissance du christianisme édessénien et confirme sans nul doute l'ancienneté de sa première élaboration.

La tradition syriaque s'est approprié le texte biblique, l'a organisé, structuré, inlassablement recopié dans des manuscrits de genre très divers. Certains groupements ou rapprochements, propres aux Bibles syriaques, signalent une lecture particulière, l'accent mis sur un élément commun, comme le fait d'être construits autour d'une figure féminine. Des textes que nous considérons comme bibliques sont associés à d'autres textes, para-bibliques, sans pour autant que l'on doive automatiquement penser à une canonisation de tous ces écrits : la conception d'un ensemble biblique était sans doute plus mouvante dans l'Orient des premiers siècles chrétiens que dans la pensée occidentale moderne.

On connaît le rôle des syriaques dans la diffusion de la culture chrétienne dans leur région et alentour. Il était donc naturel de se demander si la Peshitta avait servi de base à d'autres versions orientales. Il semble que ce ne soit guère le cas dans le Caucase. Quant au cas des bibles arabes, il reflète une nouvelle fois la double culture, syriaque et grecque, de l'Orient byzantin lors de la conquête islamique.

BIBLES SYRIAQUES, BIBLES HÉBRAÏQUES ET BIBLES GRECQUES

Gilles DORIVAL
Université d'Aix-Marseille, CNRS
Institut universitaire de France

Comment articuler entre elles les Bibles hébraïques, grecques et syriaques ? Les organisateurs de la table ronde d'aujourd'hui sont les promoteurs des études syriaques en France. D'où le titre qu'ils ont retenu : « Bibles syriaques, Bibles hébraïques et Bibles grecques ». Mais, si l'on prend en compte la date des manuscrits qui présentent, ou présentaient, une édition complète de la Bible, il faudrait parler de « Bibles grecques, Bibles syriaques et Bibles hébraïques » : les plus anciens témoins de l'Ancien Testament sont grecs et datent de la deuxième moitié du IV^e^ siècle (*Vaticanus*), de la fin du IV^e^ siècle (*Sinaiticus*) ou du début du V^e^ siècle (*Alexandrinus*) ; vient ensuite l'Ancien Testament syriaque, dont il existe une édition au VI^e^ ou VII^e^ siècle (*Ambrosianus*) ; la plus ancienne Bible hébraïque complète n'est pas antérieure à l'édition massorétique des X^e^ et XI^e^ siècles (*codices* d'Alep et de Saint-Pétersbourg). Enfin, si l'on se réfère à la chronologie, on parlera de « Bibles hébraïques, Bibles grecques et Bibles syriaques » : l'original hébreu est évidemment antérieur aux traductions grecques et syriaques ; la traduction grecque elle-même précède la traduction syriaque, puisque l'une date, pour la plupart des livres bibliques, des III^e^ et II^e^ siècles avant l'ère chrétienne, tandis que l'autre ne paraît pas antérieure au I^er^ siècle de notre ère.

Reste à justifier le pluriel employé dans le titre. Il ne surprend pas les hellénistes et les syriacisants. Les premiers connaissent la Bible grecque des Septante et les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Les seconds distinguent la Peshitta, la Syro-Hexaplaire, la version de Jacques d'Édesse. Mais, en règle générale, les hébraïsants parlent de la Bible hébraïque au singulier. Tant il est vrai que le texte des manuscrits bibliques à

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 9-20.

la disposition des textualistes est apparu longtemps comme remarquablement stable. La découverte des manuscrits de Qumrân a obligé à modifier ce point de vue. Avant d'être unifiée, la Bible hébraïque a été diverse, au moins pour certains livres, comme le montre le cas de Jérémie : à côté du texte long quasi identique au texte massorétique et qualifié pour cette raison de protomassorétique (4QJer^{c}), il a existé un texte court, identique au modèle supposé de la Septante (4QJer^{a}). Est-ce à dire pour autant que l'on atteigne une édition complète et systématique du texte hébreu autre que le texte massorétique ? C'est la question que l'on peut poser.

Bibles hébraïques

Le canon hébraïque actuel comporte vingt-quatre livres : cinq pour la Torah, huit pour les *Nebi'im* ou Prophètes, onze pour les *Ketubim* ou Écrits ou Hagiographes ; cependant, l'on a pris l'habitude de distinguer Esdras et Néhémie ; est-ce à dire que les vingt-quatre livres sont vingt-cinq ? En fait ces deux écrits n'en font en réalité qu'un, comme le montrent les indications de la Massore. Le canon de vingt-quatre livres a été précédé par un canon de vingt-deux livres, connu par Flavius Josèphe, Origène et Jérôme ; dans le *Prologue Galeatus*, ce dernier signale que, dans le canon le plus répandu de son temps chez les Juifs, Ruth ne fait qu'un avec Juges, comme Lamentations avec Jérémie ; mais, selon « certains », Ruth et Lamentations appartiennent aux Écrits et doivent être comptés séparément. D'autres livres prophétiques ont été rangés au cours du temps parmi les Écrits : selon Flavius Josèphe, il y a treize livres des Prophètes et quatre livres d'hymnes et de préceptes ; à Qumrân, Daniel fait partie des Prophètes, ainsi que, probablement, les Psaumes et Job. En réalité, la tripartition du canon ne semble pas antérieure aux derniers Tannaïm et aux Amoraïm ; auparavant, dans les écrits rabbiniques et ailleurs, il est question de la Loi et des Prophètes ; les témoignages invoqués en faveur de l'existence de la tripartition avant l'ère chrétienne ne sont pas convaincants, que ce soit le prologue du traducteur du Siracide, qui parle simplement des « autres livres » (et non des Écrits), ou de la *Lettre halachique* de Qumrân (4QMMT = 4Q397).

Est-il possible de remonter plus haut dans le temps ? Longtemps, l'on a admis que les cinq livres de la Loi avaient été écrits et canonisés avant les Prophètes, sous Josias ou à l'époque d'Esdras, ou encore au début de la période hellénistique ; de plus, l'historiographie deutéronomiste a développé l'idée que le Pentateuque aurait été devancé, ou concurrencé, soit par un Hexateuque, comprenant Josué, soit par un Ennéateuque, comprenant Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois ; la canonisation des Prophètes serait,

elle, un peu antérieure à l'époque de Judas Maccabée qui, en 161, exhorte ses troupes en invoquant « la Loi et les Prophètes ». Le principal argument en faveur de la canonisation première de la Loi était la Bible des Samaritains, qui ne reconnaissent que les cinq premiers livres. Mais les recherches récentes remettent en cause ce schéma. Le schisme samaritain est plus récent qu'on ne le croyait, du début de l'époque hellénistique, voire du IIIe siècle. Surtout, dans la Bible elle-même, la plus ancienne réalité canonique que l'on puisse atteindre est le couple constitué par la Loi et les Prophètes. La suprématie accordée à la Loi apparaît comme une innovation de certains groupes juifs, comme les sadducéens, ou parajuifs, ainsi les Samaritains. Cette innovation s'est généralisée dans le judaïsme rabbinique. Même l'hypothèse sur l'Hexateuque ou l'Ennéateuque peut être utilisée en faveur du couple « Loi et Prophètes », puisqu'elle consiste à affirmer que la Loi n'est pas complète sans les premiers livres prophétiques.

Y a-t-il eu des variations dans ce canon de vingt-deux livres regroupés sous le titre de « Loi et Prophètes » ? Nous savons qu'à Jamnia/Yabneh, dans les années 90-100, des discussions ont porté sur Cantique, Ecclésiaste, Esther, Proverbes et Siracide. Les quatre premiers livres ont été admis, tandis que le cinquième a été écarté. Est-ce à dire que le Siracide a fait partie un temps du canon ? Ce qui va en ce sens, c'est qu'il est cité comme Écriture dans la littérature rabbinique. En outre, plusieurs manuscrits hébreux de ce texte ont été découverts dans la Geniza du Caire et dans le désert de Juda. À Qumrân, des fragments hébreux et araméens de Tobit ont été retrouvés. À en croire Origène, qui dresse la liste des livres « testamentaires » des Hébreux – sans doute un groupe de Juifs chrétiens –, la Lettre de Jérémie fait partie des livres inspirés, ainsi que, probablement, 1 Esdras ; en revanche, les Maccabaïques, c'est-à-dire 1 Maccabées, sont « en dehors » des livres testamentaires, alors même qu'ils sont rédigés en hébreu comme le montre leur titre *Sarbêthsabanaiel*. Une variation inverse est peut-être attestée dans le cas d'Esther : aucun fragment de ce livre n'a été retrouvé à Qumrân et sa canonicité était encore discutée par les rabbins vers 250. De la sorte, il y a eu une préhistoire du canon rabbinique marquée par des variations en ce qui concerne la présence de certains livres et l'exclusion des Prophètes dans certains groupes. Mais il serait excessif de parler d'un autre canon hébraïque.

Y a-t-il eu un autre texte hébreu ? À Qumrân, on l'a dit, le texte de Jérémie est connu sous deux formes. Il en va peut-être de même des Psaumes, mais le cas est discuté. D'autres livres, ou parties de livres, sont parvenus dans deux états distincts, transmis, l'un, par le texte massorétique, l'autre, par la Septante ou la vieille latine traduite sur la Septante

ancienne : Exode 36-40 (la construction de la tente), Josué 1-2, Samuel (notamment l'épisode de Goliath), 1-2 Rois, Ezéchiel, Job, Daniel, Esdras-Néhémie. La situation est encore plus complexe dans le cas d'Esther et de Tobit où il y a trois états textuels différents. Pour expliquer cette pluralité des formes bibliques, l'hypothèse d'un modèle hébreu différent du texte massorétique est souvent avancée, même si elle n'est pas unanimement admise. Cependant, il faut noter que beaucoup de livres n'offrent pas cette pluralité textuelle : la quasi-totalité du Pentateuque ou Juges ou encore Isaïe, par exemple. Qumrân et la Septante ne permettent pas d'affirmer l'existence d'une entreprise d'édition concurrente du texte proto-massorétique. Il faut sans doute mettre celui-ci en relation avec le « rouleau du Temple » sur lequel était vérifié chaque « rouleau corrigé », à en croire la littérature rabbinique.

C'est ici que, pour ne pas fausser les perspectives, il faut introduire le Pentateuque samaritain. Il se distingue du texte massorétique. Il y a environ six mille lieux variants, dont mille trois cents recoupent la Septante. Certaines variantes sont orthographiques ; d'autres sont d'ordre grammatical ; d'autres sont des harmonisations ; d'autres encore relèvent du domaine idéologico-religieux, comme l'insistance sur le mont Garizim ou la rédaction partiellement différente du Décalogue. On admet donc que le Pentateuque samaritain relève d'une modernisation linguistique et d'une adaptation théologique. Il constitue une édition spécifique du texte hébreu, différente de celle que représente le texte massorétique.

Au total, on peut parler de Bibles hébraïques au pluriel dans le cas du Pentateuque. Dans le cas des autres livres, le pluriel est peut-être excessif, même s'il y a de la pluralité et si, au fur et à mesure que les recherches progressent, cette pluralité s'accroît.

Bibles grecques

À en croire la *Lettre d'Aristée* et d'autres sources anciennes, la Torah a été traduite à Alexandrie dans le premier tiers du IIIe siècle avant notre ère par soixante-dix ou soixante-douze lettrés juifs venus du temple de Jérusalem, versés à la fois dans les lettres hébraïques et grecques ; le roi grec et son bibliothécaire ont pris l'initiative de cette traduction, qui est accueillie avec enthousiasme par les juifs alexandrins. Depuis le XVIe siècle, la plupart de ces informations ont été remises en cause. Souvent, on situe la traduction à la fin du IIIe siècle plutôt qu'à son début. Les traducteurs sont-ils vraiment des lettrés liés au Temple ? On en doute parfois. Le chiffre de 70/72 paraît plus symbolique que réel : il renvoie aux douze tribus d'Israël et aux soixante-dix anciens qui entourent Moïse. Le

motif de la traduction est-il externe à la communauté juive et de type culturel ? Jusqu'à une date récente, l'explication par les besoins liturgiques et communautaires a prévalu. Mais, depuis une vingtaine d'années, on en revient d'une certaine façon à l'explication de l'Antiquité : vers 275, Ptolémée II Philadelphe met en place son système judiciaire ; le coutumier démotique des indigènes est traduit en grec et acquiert ainsi force de loi ; de la même façon, la Loi juive est mise en grec et devient ainsi une loi grecque pour les juifs, garantie par l'autorité du roi. Enfin, l'enthousiasme de la communauté d'Alexandrie semble contredit par la méfiance, voire l'hostilité manifestée par la littérature rabbinique.

Le reste de la Bible paraît avoir été traduit aux IIe et Ier siècles, soit à Alexandrie, soit en Judée-Palestine, soit ailleurs. Toutefois, la traduction de quelques livres n'est pas antérieure à l'ère chrétienne : Ruth, Lamentations, Cantique, Baruch 3, 9-fin, Ecclésiaste.

Très tôt, la Septante ancienne a été révisée en milieu juif soit en vue de l'aligner davantage sur l'hébreu, soit pour rendre son texte plus clair. Ces révisions sont attestées dans des fragments papyrologiques d'Exode, de Nombres, d'Ezéchiel, de Proverbes. Grâce aux travaux de D. Barthélemy, une révision portant sur plusieurs livres de la Bible a pu être identifiée : celle du groupe *kaigé*, appelé ainsi parce qu'il traduit l'hébreu *gam* par le grec *kaige* ; elle remonte aux années 50 de notre ère ou un peu avant ; d'autres témoins de ce groupe sont la Quinta du psautier et surtout Théodotion, qui, dès lors, ne peut plus être situé au IIe siècle de notre ère, comme l'affirment certaines sources patristiques. Le travail de révision a porté sur une partie des Règnes, de 2 Paralipomènes, d'Ezéchiel, des Psaumes, ainsi que sur Jérémie, les Douze, Job et Daniel. Les mêmes réviseurs sont sans doute les traducteurs de Ruth, Lamentations et Cantique.

Il a existé d'autres réviseurs et traducteurs juifs de la Bible hébraïque. Au début du IIe siècle, Aquila, qu'il faut peut-être identifier avec Onkelos, l'auteur d'un Targum du Pentateuque, doit être considéré comme l'auteur d'une nouvelle version de la Bible plutôt que comme un réviseur. Cette traduction, dont il ne reste que des fragments, décalque l'hébreu : par exemple, les mots hébreux apparentés sont traduits par des mots grecs issus d'une même racine ; les mots-outils sont rendus : ainsi la particule de complément d'objet *'et*, qui a la même forme que la préposition hébraïque « avec », est traduite par *sun* et l'accusatif (au lieu du datif). Cette équivalence a été mise en rapport avec l'exégèse des particules incluantes et excluantes de rabbi Aqiba.

Sans doute un peu après Aquila, Symmaque a révisé ou traduit la Bible hébraïque. Il ne reste que des bribes de cette version, qui était célèbre dans l'Antiquité chrétienne pour ses qualités de style et de clarté. D'autres

versions anonymes, citées par Origène dans ses *Hexaples*, portaient seulement sur quelques livres bibliques.

À la différence des milieux juifs, les chrétiens n'ont pas révisé la Septante ancienne, mais ils l'ont recensée : face à la diversité des manuscrits, ils ont tenté d'établir un « bon » texte. Selon Jérôme, il existait une *trifaria varietas*, c'est-à-dire trois recensions : celle d'Origène en Palestine, celle de Lucien en Asie mineure, celle d'Hésychius en Égypte. Longtemps, la critique textuelle de la Septante s'est donné pour tâche de reconstituer ces trois formes textuelles et, à partir d'elles, l'*Urtext* de la Septante. Cette ambition n'est peut-être pas réalisable : l'existence de la recension hésychienne est problématique ; elle ne peut être identifiée avec les manuscrits onciaux d'origine égyptienne. La recension d'Origène, elle, n'est pas une vue de l'esprit, mais elle pose des problèmes complexes. Faut-il la confondre avec la cinquième colonne des *Hexaples* ? L'absence des obèles et des astérisques dans les fragments hexaplaires connus jusqu'à une date récente a été utilisée pour affirmer que la cinquième colonne contenait la Septante courante, non recensée ; mais en fait l'ordre des mots est aligné sur l'hébreu, les noms propres sont hébraïsés et, surtout, des fragments hexaplaires avec des signes critiques ont été retrouvés. Il n'en reste pas moins que la recension origénienne est mal transmise : les signes critiques ont disparu des manuscrits au cours des siècles ; il en résulte que les témoins textuels mêlent la Septante antérieure à Origène et la recension origénienne. En fait, le meilleur témoin de la recension origénienne est la Syro-Hexaplaire et, à un degré moindre, la version arménienne de la Septante. Beaucoup de manuscrits grecs ont été touchés par la recension origénienne. Par exemple, dans Isaïe, le *Vaticanus* présente la recension d'Origène ; mais ce n'est pas le cas ailleurs. Pour certains livres bibliques, ainsi 1-2 Paralipomènes, il paraît impossible d'identifier les témoins de la recension.

La dernière recension connue par Jérôme est celle de Lucien d'Antioche (mort en 312). Elle est citée par les Pères antiochiens, mais pas toujours. Des citations marginales de manuscrits grecs sont précédées de la lettre *lambda* ; il y aussi les citations précédées du *lomad* dans la Syro-Hexaplaire ; mais le *lambda* signifie parfois *hoi loipoi*, « les autres traducteurs ». Les acquis de la recherche permettent de distinguer le Pentateuque, pour lequel il n'y a pas de recension lucianique, et le reste des livres bibliques, où, sauf exception, elle est assez bien identifiée. Ses caractéristiques sont les suivantes : les lacunes de la Septante par rapport au texte massorétique sont comblées grâce à la recension origénienne ou aux révisions juives ; le texte est aligné sur l'hébreu, mais sans que soit supprimée la Septante ancienne, ce qui entraîne la présence de doublets ; enfin, il y a

des modifications explicatives et des corrections atticisantes. Cependant, la recension lucianique pose une véritable énigme : elle présente un texte tantôt influencé par la recension origénienne, tantôt particulièrement ancien. Par exemple, dans les Règnes, la recension lucianique offre un texte proche de certains manuscrits de Qumrân. De 1 Samuel à 1 Maccabées, le texte de Flavius Josèphe est lucianique. Il y a des lectures lucianiques dans les papyrus anciens de la Septante et chez certains Pères antérieurs à Lucien. Enfin, la vieille latine atteste des leçons lucianiques. Tout se passe comme si Lucien était antérieur à Lucien. Comment comprendre l'existence de ce texte protolucianique ? Deux explications ont été apportées. Ou bien la Septante ancienne aurait été recensée aux IIe et Ier siècles pour la rendre conforme au texte hébreu de Palestine ; plus tard, il y aurait eu une surrecension de Lucien. Ou bien le texte protolucianique serait en fait la Septante ancienne et la recension lucianique serait un mythe. C'est cette explication qui tend à prévaloir aujourd'hui.

Cette complexité de l'histoire du texte de la Septante rend délicate l'appréciation des écarts entre la Septante et le texte massorétique. Les manuscrits de la Septante dont nous dépendons ne reflètent peut-être pas toujours la Septante ancienne ; certains peuvent témoigner d'un alignement sur l'hébreu. D'un autre côté, le texte massorétique lui-même est le produit d'une évolution dont l'ampleur est difficile à apprécier. La grande question est la suivante : les écarts relèvent-ils d'un modèle hébreu différent, ou bien reflètent-ils une tradition d'interprétation ? Les spécialistes sont très divisés sur ce point. Et un même savant peut ici invoquer la première explication, là la seconde. Sans compter que l'on met parfois en question la compétence linguistique des traducteurs. Mais il est difficile d'assimiler ceux-ci à des mauvais élèves de lycée, alors que les sources anciennes les présentent comme des lettrés.

Tous les livres de la Bible hébraïque figurent dans la Septante. Celle-ci offre en plus des compléments à ces livres : Baruch et Lettre de Jérémie, qui sont des additions à Jérémie, le Psaume « hors de la numérotation » abusivement appelé psaume 151, les additions à Esther, les additions qui figurent à l'intérieur de Daniel, ainsi que celles qui précèdent et suivent ce livre, dans le premier cas, Suzanne, dans le second, Bel et le dragon. La langue originale de ces compléments est l'hébreu, l'araméen ou le grec.

La Septante présente surtout des livres absents de la Bible hébraïque. Il y a d'abord 1 Esdras, qui est la traduction littéraliste d'un original hébreu perdu et qui fait en partie doublon avec Esdras-Néhémie. Ce livre est le III Esdras de la Vulgate de Jérôme. Il y a ensuite les livres que, depuis l'époque du concile de Trente, l'on appelle « deutérocanoniques ». Il semble qu'à l'époque de Jérôme et de Rufin et même avant, ils étaient dénommés

« ecclésiastiques », *ecclesiastici*. Ils comprennent des livres traduits sur l'hébreu : 1 Maccabées, Sagesse de Sirakh ou Siracide ou Ecclésiastique, Judith et, partiellement, Tobit ; d'autres avaient un original araméen : la majeure part de Tobit, le début de 2 Maccabées ; d'autres enfin ont été écrits directement en grec : la plus grande part de 2 Maccabées, 3-4 Maccabées, Sagesse de Salomon. Parfois, certains compléments sont rangés parmi les deutérocanoniques : Baruch, Lettre de Jérémie, Suzanne, Bel et le dragon. Un livre du canon hébreu est souvent considéré comme deutérocanonique par les Pères : Esther, ce qui est un argument en faveur de l'intégration tardive de ce livre dans le canon juif. Il existe plusieurs listes anciennes de ces livres supplémentaires : une liste courte de deux livres (les deux Sagesses) ; une liste moyenne de cinq livres (les deux Sagesses, Esther, Tobit et Judith) ; plusieurs listes longues, caractérisées par la présence de 1-2 Maccabées, auxquels s'ajoutent parfois 3-4 Maccabées et les Psaumes de Salomon. Tous ces livres ont une origine juive. Leur présence dans la Septante a été utilisée à l'appui de l'existence d'un canon alexandrin plus large que le canon massorétique, mais, depuis les découvertes de Qumrân, il n'y a plus de lien exclusif entre Alexandrie et les deutérocanoniques. D'où ceux-ci proviennent-ils ? Certains, comme 1 Maccabées et Siracide, semblent avoir appartenu aux livres *ḥîtsônîm*, « extérieurs », dont parlent les Talmuds ; d'autres font partie des livres dont les rabbins disaient qu'ils étaient « lus », mais pas « étudiés », comme Siracide et, jusqu'au IIIe siècle, Esther. Il est possible, mais non certain, qu'il faille identifier les livres extérieurs et les livres lus.

À propos du canon de la Septante, un dernier point doit être noté : les manuscrits et les commentateurs anciens n'attestent jamais la tripartition rabbinique. C'est que la Septante appartient à une époque où la Bible se définissait par la Loi et les Prophètes.

Bibles syriaques

Dans le panorama que l'on peut dresser des versions anciennes de la Bible, la Peshitta offre l'originalité d'avoir été traduite sur l'hébreu. Ce trait la distingue de la plupart des traductions de l'Antiquité, qui reposent, au moins au départ, sur la Septante : ainsi, en Occident, la vieille latine, la version gothique d'Ulfila, la version slave de Cyrille et Méthode ; en Orient, les versions coptes, la version guèze, la vieille arménienne, la syro-palestinienne, la plus ancienne traduction arabe (aujourd'hui disparue), peut-être la version géorgienne. Toutefois, la Peshitta contient d'autres textes que ceux du canon rabbinique : ils ont été traduits sur la Septante ou sur un texte grec. Ont été traduits sur la Septante les additions à Esther, les

compléments à Jérémie (Baruch et Lettre), les compléments à Daniel (Suzanne, Bel et le dragon), 1 Esdras (souvent appelé 3 Esdras comme dans la Vulgate), les deutérocanoniques (les deux Sagesses, Judith, Tobit, 1-4 Maccabées, Psaumes de Salomon). Ont été traduits du grec 5 Maccabées (= Flavius Josèphe, *Guerre juive* VI), l'Apocalypse de Baruch et 4 Esdras (dont le texte original était pourtant hébreu ou araméen).

La Peshitta est parfois appelée vieille syriaque, *vetus syra*. Les auteurs syriaques l'appellent « notre version » ou « l'ancienne version syriaque ». La désignation de Peshitta ne semble pas antérieure au IX^e^ siècle : la « simple » ou la « commune » est opposée au « grec », c'est-à-dire à la Syro-Hexaplaire, réservée aux savants. Certaines études distinguent la vieille syriaque et la Peshitta, celle-ci étant alors considérée comme une révision de celle-là. Mais ce point de vue paraît minoritaire.

La date de la traduction de la Peshitta n'est pas connue avec certitude. La fin du II^e^ siècle est en général retenue comme *terminus ante quem*. Son milieu d'origine est-il juif ou chrétien ? Ou encore est-elle l'œuvre de juifs en train de se rallier au christianisme ? Faut-il songer à Édesse ou à l'Adiabène ? Aucune de ces questions ne paraît tranchée. Il est possible d'ailleurs que la traduction soit d'origine juive pour certains livres, d'origine chrétienne pour d'autres. Le Siracide a sûrement été traduit en milieu chrétien.

Le rapport de la Peshitta à l'hébreu reste, lui aussi, soumis à controverse. Un premier modèle propose de distinguer six étapes dans un processus qui va jusqu'au XII^e^ siècle : l'étape initiale de traduction sur le texte massorétique ; puis une étape de révision pour obtenir un meilleur syriaque ; ensuite un retour au texte massorétique ; puis, de nouveau, une révision allant dans le sens d'un meilleur syriaque ; ensuite la séparation entre le texte oriental et le texte occidental, qui est caractérisé par un retour au texte du VI^e^ siècle ; enfin la réunion des deux types de textes dans le *textus receptus*. Mais ce modèle ne paraît pas applicable aux Douze, qui ont été traduits sur un texte voisin du texte massorétique, mais non identique. De plus, il a été élaboré sur un trop petit nombre de manuscrits anciens. En fait, la variété des états textuels paraît remonter à une date haute ; de la sorte, l'alternance entre des périodes marquées par la proximité avec le texte massorétique et des périodes d'adaptation à la langue syriaque est remise en cause. En définitive, plusieurs problèmes ne sont pas tranchés : le modèle hébreu de la Peshitta est-il le texte massorétique ou un texte voisin ? Ce texte voisin est-il le modèle de la Septante, au moins partiellement ? Les écarts entre le texte massorétique et la Peshitta s'expliquent-ils par le modèle hébreu de cette dernière, par l'influence directe de la Septante, par celle des Targums, par les techniques de

traduction, par un processus de développement interne, par une combinaison de plusieurs de ces éléments ? C'est cette explication qui paraît valoir dans le cas des Rois : la Peshitta dépend du texte massorétique, tout en partageant un nombre important de différences de détail avec la Septante ; elle a inséré des plus de la Septante au sein d'un texte très voisin du texte massorétique. Seule une étude livre par livre permettra d'avancer sur ces points. Une autre question consiste à se demander avec quel état textuel de la Septante la Peshitta offre des affinités. Dans le cas des Rois, il s'agit sans surprise du texte en circulation à Antioche.

La Syro-Hexaplaire est la traduction de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène, dont on a vu qu'elle est identique à la recension origénienne de la Bible. Elle fut entreprise par l'évêque jacobite de Tella, Paul, réfugié à Alexandrie au moment de l'invasion perse. Paul était vraisemblablement entouré de collaborateurs. On ne sait s'il avait à sa disposition une copie des *Hexaples* ou des manuscrits hexaplaires ou encore une édition de la recension d'Origène. Il acheva son travail sans doute en 616/617. Sa traduction est littérale et elle reproduit les astérisques et les obèles d'Origène, presque toujours à leur bonne place. Dans ses marges, la Syro-Hexaplaire donne, en syriaque mais aussi en grec, des leçons hexaplaires d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Ce travail d'érudit est connu par une vingtaine de manuscrits, qui contiennent des parties plus ou moins longues de la Bible. Le plus célèbre d'entre eux est conservé à l'Ambrosienne de Milan ; il constitue la seconde partie (des Psaumes à Daniel) d'une Bible dont le premier tome a disparu. La Syro-Hexaplaire est un document précieux pour la reconstitution de la recension origénienne, qui est mal transmise dans les manuscrits grecs, et pour la connaissance des réviseurs juifs.

La traduction de Jacques d'Édesse est en réalité une révision de l'Ancien Testament syriaque à partir de la Peshitta et de la Syro-Hexaplaire en vue de les fondre ensemble. Elle fut réalisée au tout début du VIII^{e} siècle. Jacques a également utilisé des manuscrits de la Septante, qui paraissent refléter le texte dit lucianique en circulation dans la région d'Antioche. Ce travail est connu par quelques manuscrits seulement, qui contiennent des parties du Pentateuque, de 1-2 Samuel, de 1-2 Rois, d'Isaïe, d'Ezéchiel et de Daniel. Mais il n'est pas douteux que Jacques avait édité l'ensemble de l'Ancien Testament.

A-t-il existé une version philoxénienne de l'Ancien Testament ? C'est à l'instigation de Philoxène, évêque jacobite de Mabboug, que le chorévêque Polycarpe entreprit, au début du VI^{e} siècle, de traduire sur le grec le Nouveau Testament. Peut-être a-t-il traduit certaines lettres catholiques et l'Apocalypse, normalement absentes du canon syriaque. Au début du

VII^e siècle, cette version a été soit rééditée soit révisée par Thomas de Harqel. Or, selon Moïse d'Aghel, Polycarpe avait traduit les Psaumes. Est-ce à dire qu'il avait traduit l'ensemble de l'Ancien Testament et peut-on lui attribuer une version d'Isaïe qui se trouve à l'état partiel dans un manuscrit de Londres (Add. 17106) ? Ce point est discuté.

La version syro-palestinienne est parfois rangée parmi les versions syriaques. Mais, à l'instar des targums juifs et samaritains, elle appartient plutôt aux versions araméennes. Elle est sans doute originaire de Palestine et date des IV^e-V^e siècles. Elle est connue surtout par les lectionnaires. C'est la Bible des melkites jusqu'à leur arabisation.

Conclusion : des Bibles à la Bible ?

Est-il possible, à partir des différents témoins textuels de la Bible, de reconstituer la forme la plus ancienne ? C'est l'objectif que poursuit la *Oxford Hebrew Bible* : en 1998, R. S. Hendel a proposé l'édition critique de Gn 1-11, à partir du texte massorétique, de la Septante et du Pentateuque samaritain, qu'il considère comme trois recensions du texte original ; celles-ci sont confrontées avec les données de Qumrân ; la méthode des *indicative errors* permet de reconstituer, sinon l'original, du moins l'état textuel le plus ancien que nous puissions atteindre. On ne peut qu'admirer les efforts de la critique textuelle. Mais ils posent problème. Le cas de la Genèse est simple, car les versions anciennes sont relativement littéralistes et il y a une seule tradition textuelle. Les choses sont plus complexes lorsque l'on a affaire à des traductions plus libres ou encore à des états textuels distincts, caractérisés par des variations dans l'ordre des péricopes et des versets, ainsi que par la présence de plus et de moins. Le concept d'erreur indicative ne paraît pas applicable au texte court de Jérémie ou de Job, par exemple. La Bible a été le lieu d'interventions littéraires qui ne relèvent pas de la corruption des textes. À côté des variantes textuelles, il existe des variantes rédactionnelles. Et, en fait, il n'est jamais facile de décider si la variante envisagée est d'ordre textuel ou rédactionnel. À ces difficultés, il faut ajouter le fait que le projet d'Oxford implique l'existence préalable d'éditions critiques fiables des versions anciennes. Or on peut toujours avoir des doutes sur ce point. Pour nous en tenir à la Septante, l'édition d'Alfred Rahlfs était considérée comme relativement fiable. Pourtant, dans le cas des Nombres, l'édition critique de John Wevers (1982) présente 150 écarts avec cette édition. Il est possible que la découverte de nouveaux manuscrits et l'évolution même des méthodes de la critique textuelle rendent nécessaire à l'avenir une nouvelle édition critique.

Aussi, plutôt que de reconstituer l'*Urtext* hébreu à partir des *Urtext* de la Septante, du Pentateuque samaritain, de la Peshitta et des autres versions anciennes, il est peut-être préférable d'éditer des textes historiquement attestés, c'est-à-dire qui ont été lus dans des communautés croyantes identifiées. C'est ce que vise, dans le cas de l'hébreu, l'entreprise en cours de la *Biblia hebraica quinta* : elle édite le texte massorétique médiéval en indiquant dans l'apparat les formes qui s'en écartent. Dans le cas du grec, il n'est pas sûr que les éditions critiques de Göttingen ne soient pas, çà et là, des artefacts de savants, notamment lorsque les témoins grecs sont corrigés pour les aligner sur l'hébreu. De ce point de vue, l'édition madrilène du texte antiochien de Règnes et Paralipomènes est novatrice.

Il est sûr que les textualistes resteront fascinés par la question des origines. Et le grand public continuera à parler de la Bible au singulier. Mais les recherches actuelles ont raison d'insister sur la pluralité biblique. Les principaux états textuels de la Bible méritent d'être édités et comparés, notamment quand ils se caractérisent par la présence de livres supplémentaires, de compléments apportés à l'hébreu et d'écarts significatifs sur le plan rédactionnel. Le modèle de la polyglotte est plus que jamais d'actualité.

Bibliographie

Parmi une immense bibliographie, on peut signaler :

AEJMELAEUS et QUAST 2000 : A. AEJMELAEUS et U. QUAST (éds), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Göttingen.

BARTHÉLEMY 1963 : D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden.

DORIVAL, HARL, MUNNICH 1988 : G. DORIVAL, M. HARL et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris (1994[2]).

NORELLI 2004 : E. NORELLI (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne.

SCHENKER et HUGO 2005 : A. SCHENKER et Ph. HUGO (éds), *L'Enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, Genève.

TOV 1992 : E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen (2001[2]).

TREBOLLE BARRERA 1998 : J. TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden-New York-Köln.

LES VERSIONS SYRIAQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT
QUELQUES APPROCHES RÉCENTES

Sebastian P. BROCK
Oriental Institute, Oxford

L'édition de la Peshitta de Leyde

L'idée d'un projet international pour préparer une édition critique de l'Ancien Testament syriaque a été lancée, il y a un demi-siècle, à peu près, et en 1962 les prémices, la *List of Old Testament Peshitta Manuscripts,* étaient publiées, suivies quatre ans plus tard par la *Sample Edition*. Vingt-cinq ans après le premier volume (IV.6, de 1972, avec les Odes), treize sont parus. C'est un résultat remarquable, et tous ceux qui ont préparé un des volumes du *Vetus Testamentum Syriace* sont très reconnaissants à Konrad Jenner du Peshitta Institute pour sa grande acribie. Il ne reste maintenant qu'un petit nombre de volumes à paraître, même si parmi eux il reste toujours quelques livres très importants, particulièrement Jérémie.

Au cours de la publication de ces volumes du *Vetus Testamentum Syriace*, les principes d'édition ont subi plusieurs modifications, qui reflètent d'une certaine manière un changement plus profond dans les études bibliques elles-mêmes au cours de ces vingt-cinq ans. Quand je me formais à la recherche dans la première moitié des années soixante, on ne reconnaissait aucune valeur académique à la Peshitta, sinon comme témoin du texte hébreu (même si cette valeur était, bien sûr, bien moindre que celle de la Septante). Aujourd'hui on accorde, heureusement, beaucoup plus d'attention à l'étude de la Peshitta pour elle-même, ce qui est illustré, par exemple, par plusieurs études récentes sur la technique de traduction dans certains livres de la Peshitta [1], ou par l'application de certaines

1. La plupart sont parus dans les Monographs of the Peshitta Institute de Leyde.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 21-32.

approches tout à fait nouvelles, comme le projet néerlandais « Computer Assisted Linguistic Analysis of the Peshitta » [2].

Mais plus profond est le changement de point de vue perceptible dans beaucoup de domaines académiques : au lieu de se focaliser sur le texte original d'une œuvre littéraire, on accorde une attention nouvelle à la réception du texte. Dans le contexte du projet de Leyde, une manifestation de ce changement d'intérêt est visible dans le dernier volume de la collection Monographs of the Peshitta Institute, qui porte le titre *The Peshitta: its use in Literature and Liturgy* [3]. Mais on peut aussi observer la même tendance dans certains volumes du *Vetus Testamentum Syriace* eux-mêmes. Dans l'édition des Psaumes, parue en 1980, le texte des titres des Psaumes est tout à fait absent – en dépit du fait qu'aucun manuscrit du Psautier syriaque n'omet les titres. Le volume lui-même ne fournit aucune justification de cette décision éditoriale, mais elle repose sur l'opinion aujourd'hui couramment admise qu'aucun des titres différents qu'on rencontre à profusion dans les manuscrits du Psautier syriaque ne remonte à la traduction originale. Heureusement, Bloemendaal[4] a remédié à ce manque d'intérêt pour les développements secondaires de l'histoire du texte des Psaumes en syriaque, pour la tradition syro-orientale. Quant à la tradition syro-occidentale, beaucoup plus compliquée, on attend l'édition en préparation de David Taylor [5].

Dans certains volumes plus récents du *Vetus Testamentum Syriace*, on peut discerner également un changement d'attitude : à la place de cet ancien dédain – ou de cette méfiance – face aux développements postérieurs dans l'histoire du texte de la Peshitta, on peut trouver pour la première fois des informations sur le système de division du texte en chapitres numérotés (appelés en syriaque *ṣḥaḥe*) et sur les rubriques pour les lectures liturgiques, qui sont insérées dans le texte biblique lui-même dans les manuscrits les plus anciens. Ces nouvelles informations se trouvent pour la première fois dans le volume d'Ezéchiel, publié en 1985. Après cette date, ces informations sont naturellement fournies dans les volumes successifs [6]. Je reviendrai plus tard sur le sujet des divisions introduites dans le texte biblique de la Peshitta.

Un facteur important qui a encouragé ce changement d'orientation vers la réception de la Peshitta réside dans les connaissances nouvelles sur l'histoire du texte hébreu biblique acquises grâce aux manuscrits bibliques

2. VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006.
3. ROMENY 2006.
4. BLOEMENDAAL 1960 (édition fondée sur sa thèse de doctorat faite à Leyde).
5. Voir TAYLOR 2006.
6. Isaïe (1987), Lévitique-Deutéronome (1991), Chroniques (1998).

de Qumrân : on a en particulier compris que le texte massorétique, sous sa forme consonantique, se trouve déjà dans quelques manuscrits bibliques de Qumrân, et découvert que la fixation de ce texte, dit maintenant « proto-massorétique », se passa vers le tournant des I^er^-II^e^ siècles de notre ère, évidemment en même temps que les autres formes de texte disparurent.

Il paraît également maintenant très probable, grâce surtout aux études de Michael Weitzman [7], que la traduction – ou, mieux, les traductions – des livres bibliques de l'hébreu vers le syriaque furent faites au cours du II^e^ siècle de notre ère, c'est-à-dire *après* l'émergence du texte dit proto-massorétique, pour lequel la Peshitta reste, bien sûr, un témoin archaïque important, mais qui ne présente pas d'intérêt pour l'histoire, beaucoup plus passionnante, des textes bibliques hébreux antérieurs.

Ici on peut remarquer que deux questions très discutées dans le passé sont aujourd'hui résolues. Selon l'opinion de beaucoup de chercheurs prestigieux, comme Baumstark, Kahle et Vööbus, il fallait chercher les origines de la Peshitta dans la tradition targumique. Cette position est maintenant abandonnée [8], même s'il apparaît qu'il y a eu des traditions exégétiques et une phraséologie communes entre la Peshitta et les Targums, particulièrement le Targum de la tradition palestinienne [9].

La deuxième controverse aujourd'hui résolue concerne le débat soulevé entre Barnes et Pinkerton [10] sur la valeur du manuscrit BL Add. 14 425 (5b1), copié par Jean d'Amid en 463/4. Comme on le sait, ce manuscrit contient plusieurs variantes qui sont plus proches du texte hébreu. Selon Barnes, ce manuscrit était un témoin d'une correction sporadique, semblable aux corrections auxquelles – on le sait aujourd'hui – le texte des Septante fut soumis au tournant de l'ère chrétienne. Cependant, c'est l'opinion opposée, celle de Pinkerton qu'on admet aujourd'hui – grâce aux recherches de Marinus Koster et de Michael Weitzman [11].

Même si ces deux débats sont clos, il reste à résoudre la question de l'appartenance religieuse des traducteurs, juifs ou chrétiens d'origine juive ou juifs pour certains livres, et chrétiens pour d'autres. À mon avis, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas encore possible d'émettre une opinion avec assurance.

7. WEITZMAN 1999a, p. 248-262.

8. Voir surtout WEITZMAN 1999a, p. 86-129 ; 1999b, p. 181-216.

9. BROCK 1995b et 1998 ; voir aussi WEITZMAN 1999a, p. 234-237, ainsi que dans ce volume l'article de Jan Joosten.

10. BARNES 1914 ; PINKERTON 1914.

11. Voir surtout KOSTER 1993 ; WEITZMAN 1999a, p. 272-280.

Les divisions du texte

Je me tourne maintenant vers un aspect particulier de l'histoire de la réception du texte biblique en syriaque. À l'opposé du cas des Septante, où il n'y a aucune division, même entre les mots, dans les fragments les plus anciens, il apparaît que, dès l'époque de l'origine de la Peshitta, les mots étaient séparés dans les textes syriaques écrits. Il est très probable qu'il y avait aussi un système pour diviser le texte en paragraphes, marqués par quatre points en diamant. Plusieurs études récentes ont été consacrées à ce phénomène [12]. Il est vraiment frappant qu'il existe une correspondance remarquable dans la démarcation des paragraphes entre la Peshitta, le texte massorétique et (pour Isaïe) le texte des deux rouleaux de Qumrân. Le système des manuscrits de Qumrân est plus développé que celui du texte massorétique ; quant à la Peshitta, elle témoigne d'un état intermédiaire. On pourrait soulever une objection contre cette interprétation, en disant que les divisions en paragraphes sont assez « naturelles », et que la correspondance entre la Peshitta et les témoins en hébreu n'est pas significative. Mais cette objection disparaît si on prend en considération les divisions ultérieures du texte, c'est-à-dire celles des lectures liturgiques et celles des *ṣḥaḥe*, ou sections numérotées, pour lesquelles il y a très peu de correspondance avec les divisions primitives du texte.

Le système des ṣḥaḥe

Je mettrai de côté, pour le moment, les lectures liturgiques, pour discuter le système de *ṣḥaḥe* numérotés. L'apparition la plus ancienne dans un manuscrit biblique de ce système se trouve dans quelques manuscrits syro-orientaux des Évangiles, des environs de l'an 600 ; il est significatif qu'un manuscrit, daté de l'an 614/5 (Add. 14 471), a été écrit à Nisibe, probablement à la fameuse École. À ma connaissance, la plus ancienne référence littéraire figure chez Dadisho' Qaṭraya, vers la fin du VII^e^ siècle [13]. Par contraste avec la situation dans les manuscrits bibliques grecs, qui offrent une multiplicité de systèmes de divisions en *kephalaia*, ou chapitres, les *ṣḥaḥe* syriaques, au moins ceux du Nouveau Testament, sont très uniformes ; de plus, ils ne sont pas limités seulement aux manuscrits syro-orientaux, car assez tôt ils furent adoptés aussi dans les manuscrits syro-occidentaux. Aujourd'hui, pour le Nouveau Testament, on peut les trouver d'une manière très commode, dans l'édition de la *British and Foreign Bible Society*.

12. Voir par exemple BROCK 2001 et JENNER 2000.
13. DRAGUET 1972, p. 275.

Quant à la Peshitta de l'Ancien Testament, les premiers témoins datent des VII[e] et VIII[e] siècles (7h2, 8j1). Dans le livre d'Isaïe, le texte est divisé en trente *ṣḥaḥe* (au lieu des soixante-six chapitres de nos Bibles imprimées), et le système figure dans la plupart des manuscrits à partir du IX[e] siècle (mais pas encore dans la première main du ms. Paris syr. 341 (8a1)). Toujours dans Isaïe, le commencement de plusieurs *ṣḥaḥe* diffère de quelques versets dans une famille de manuscrits (9a1 corr. fam. ; 12 cas sur 30).

Pour le livre d'Ezéchiel, le premier témoin remonte même au VII[e] siècle (7h2, Add. 12 136), mais son système de *ṣḥaḥe* est un peu différent de celui des autres manuscrits [14]. Cependant, pour le Pentateuque, la situation paraît être plus stable, d'après la table donnée dans l'édition du *Vetus Testamentum Syriace* pour les trois derniers livres du Pentateuque.

Pour tous ces livres bibliques, il existe dans quelques manuscrits une deuxième numérotation de type cumulatif [15]. Ainsi, pour les trois derniers livres du Pentateuque, les *ṣḥaḥe* cumulatifs commencent avec le numéro 61 (correspondant au premier *ṣḥaḥa* du livre du Lévitique) et continuent jusqu'à 126, à la fin du Deutéronome. Pour les livres prophétiques, cette numérotation cumulative diffère entre les deux témoins cités, l'un syro-occidental, l'autre syro-oriental. Sans doute, la source de cette différence vient de la grande variation de séquence des livres qui existe dans les manuscrits.

TABLE

Système simple			*Systèmes cumulatifs*
Lévitique	20		61-80
Nombres	26		81-106
Deutéronome	20		107-126
Isaïe	30	(11d1)	30-59
		(12a1)	308-337
Ézéchiel	28	(9d1)	92-119
(7h2)	24	(12a1)	379-406
Chroniques (8a1corr)	37	(12a1)	248-277
(12a1)	30		

Il est curieux que le fameux manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne (7a1), qui sert de base à l'édition du *Vetus Testamentum Syriace*, offre une division en sections numérotées différente. En effet, ces sections,

14. Le commencement coïncide avec le système majoritaire seulement dans 5 cas sur 19.

15. Ceci s'applique aussi pour certains manuscrits du Nouveau Testament.

nommées *kephalaia*, c'est-à-dire chapitres, ne sont pas l'œuvre du copiste, mais d'une main un peu postérieure. Leur origine n'est pas difficile à discerner : elles dérivent des syro-hexaples, qui utilisent un des systèmes grecs de division en chapitres qui existent dans les manuscrits des Septante.

Les syro-hexaples

Pour les Syro-orthodoxes, les syro-hexaples (en syriaque *šab'in*) jouaient un rôle important dans la liturgie ainsi que dans l'exégèse. Dans la liturgie, le texte des *šab'in* est quelquefois utilisé pour les lectures vétéro-testamentaires : on peut l'observer dans les rubriques du manuscrit de l'Exode daté de l'an 697, et dans celles du manuscrit d'Isaïe très ancien qu'a publié Vööbus dans une édition photographique [16]. Même dans le grand manuscrit syro-hexaplaire de Milan, qui paraît être surtout une copie académique, il y a des indications pour le commencement et la fin des lectures [17]. Et plus tard, à partir du X^e^ siècle, dans les lectionnaires, il y a assez souvent une lecture tirée des *šab'in* au milieu d'une majorité de lectures qui utilisent la Peshitta. C'est précisément à partir de telles sources que Baars, et d'autres, ont publié de nouveaux textes syro-hexaplaires [18]. Même dans quelques lectionnaires assez tardifs, comme ceux de Mardin de 1569 et 1738/9, on peut encore dénicher plusieurs lectures tirées des *šab'in* [19]. Inversement, le manuscrit du Pentateuque selon la version des *šab'in*, d'une date indéterminée, découvert par Vööbus [20], ne donne aucune indication d'utilisation liturgique.

Une contribution très utile pour l'étude des syro-hexaples des Psaumes est l'édition faite par Hiebert[21], qui a utilisé dix manuscrits, y compris les deux manuscrits syro-orientaux avec des variantes très intéressantes, surtout pour les vingt-sept premiers Psaumes. Pour expliquer ces variantes, il suggère que le texte de la majorité des manuscrits représente une révision d'une traduction philoxénienne du Psautier de la main de Paul et que cette révision a été continuée par Thomas de Harqel (conservée dans les deux manuscrits syro-orientaux). Il me semble que cette reconstruction

16. VÖÖBUS 1983.
17. Pour l'histoire de ce manuscrit, voir PASINI 2005.
18. Voir BAARS 1968a, p. 17-20.
19. Éditions photographiques par VÖÖBUS 1985 ; 1986.
20. VÖÖBUS 1975 (édition photographique) ; il suggère (p. 34) de le dater des environs du XII^e^ siècle.
21. HIEBERT 1990.

présente beaucoup de difficultés, mais cela ne diminue pas la grande valeur de son édition.

Dans un passage bien connu de ses *Lettres*, le catholicos Timothée de l'Église de l'Orient décrit son entreprise de faire copier un grand manuscrit des *šab'in* qu'il a réussi à emprunter au monastère syro-orthodoxe de Mar Mattai [22]. Dans cette lettre, il se plaint beaucoup de la dépense et du manque d'exactitude des copistes. Comme l'a remarqué Bas Romeny récemment [23], cette initiative a été d'une grande importance pour l'histoire ultérieure de l'exégèse dans l'Église de l'Orient. Mais ce n'est pas seulement aux savants de l'Église de l'Orient que Timothée a profité, mais aussi à nous, parce que, çà et là, ces commentateurs syro-orientaux – et surtout Išo'dad – ont conservé des leçons, autrement perdues, des « Trois » traducteurs juifs, Aquila, Symmaque et Théodotion, comme l'a bien montré Alison Salvesen pour la Genèse [24].

Un aspect de la version syro-hexaplaire tout à fait différent, qui a été étudié par J. Lund récemment, concerne son témoignage linguistique [25]: au moins quatre cents ans séparent les syro-hexaples de la Peshitta, et pendant cette période il y a eu plusieurs développements dans l'utilisation de la langue syriaque. Ici, la différence du texte de base, hébreu ou grec, n'a pas beaucoup d'importance, parce que ces développements concernent surtout la syntaxe et le lexique. Naturellement ces développements se trouvent aussi dans la littérature syriaque non traduite du VII^e^ siècle, contemporaine des syro-hexaples. À mon avis il serait important de les étudier dans ce contexte plus large [26].

Autres traductions du grec

À côté des syro-hexaples, il y a deux autres versions vétérotestamentaires faites sur le grec, toutes les deux conservées partiellement : la version dite syro-lucianique du VI^e^ siècle, et celle de Jacques d'Édesse, exécutée vers la fin de sa vie, au commencement du VIII^e^ siècle.

Le manuscrit Add. 17 106 de la British Library, du VII^e^ siècle, renferme des fragments du livre d'Isaïe, traduits du grec des Septante de caractère lucianique, d'où le nom « syro-lucianique » donné à cette version. Son éditeur, le grand savant italien Antonio Ceriani, mort en 1907, il y a

22. Lettre 47, éd. BRAUN 1901 ; traduction anglaise dans BROCK 1997, p. 245-250.
23. ROMENY 2001.
24. SALVESEN 1997.
25. LUND 2006.
26. J'ai donné une esquisse préliminaire dans BROCK 2003.

exactement cent ans, a suggéré de l'identifier comme une partie de l'entreprise philoxénienne, autrement limitée au Nouveau Testament[27]. Cette assertion est discutable, mais une chose reste assurée : dans son commentaire sur le Prologue de saint Jean, Philoxène cite un passage d'Isaïe (45, 9) qui doit certainement dériver de la version syro-lucianique. Dans son étude des citations vétérotestamentaires de Philoxène, R. G. Jenkins a montré que, dans ses œuvres tardives, Philoxène citait non seulement la version syro-lucianique d'Isaïe, mais aussi très probablement une traduction syriaque semblable des Septante de Genèse et d'Exode (mais pas pour les Psaumes)[28].

En passant, il vaut la peine mentionner un détail intéressant : dans une deuxième main du manuscrit syro-lucianique d'Isaïe, il y a quelques rubriques pour la lecture liturgique de cette traduction[29].

Pour la version de Jacques d'Édesse, nous avons maintenant la belle édition des livres de Samuel, faite par Alison Salvesen[30]. Il est possible que Jacques lui-même ait voulu l'utiliser pour la lecture liturgique. Bien que les rubriques liturgiques ne soient pas écrites de la main du copiste lui-même, la disposition de la clé pour les lectures au commencement du manuscrit suppose que l'idée de l'utilisation liturgique du manuscrit remonte à 719, la date du manuscrit (écrit seulement onze ans après la mort de Jacques). Il y a à peu près quarante ans, W. Baars a découvert dans un lectionnaire plus tardif une lecture de la version de Jacques pour le livre de la Sagesse[31].

La possibilité d'une utilisation liturgique de toutes ces versions dans l'Église syro-orthodoxe me paraît importante, car elle présuppose une attitude ouverte vers une multiplicité de textes bibliques, qu'on ne trouve pas dans les traditions grecque et latine. Dans une certaine mesure, on peut dire que la version de Jacques, qui combine des éléments de la Peshitta (traduite de l'hébreu) avec des traductions (y compris la sienne) dérivées du grec, représente un point culminant de cette ouverture.

On attend toujours la publication des autres livres traduits par Jacques[32]. Je négligerai ici quelques autres traductions de tel ou tel livre publiées récemment, comme celle de Judith, publiée par Van der Ploeg et

27. CERIANI 1868.

28. JENKINS 1989.

29. CERIANI 1868, p. 8.

30. SALVESEN 1999.

31. BAARS 1968b.

32. Des fragments d'Isaïe ont été publiés dans CERIANI 1868. Pour ceux de Genèse, voir SALVESEN 2006. Une édition de sa traduction de Daniel est en préparation par E. Papoutsakis.

étudiée par Luc Van Rompay [33]. J'omettrai aussi la traduction syro-palestinienne, dont les fragments les plus anciens ont été publiés de nouveau par Alain Desreumaux et Christa Müller-Kessler (avec Michael Sokoloff) [34].

En guise de conclusion: l'évidence des manuscrits eux-mêmes

Au lieu de cela, avant de conclure, je voudrais insister sur l'importance de l'étude des manuscrits bibliques eux-mêmes, et leur codicologie. On sait que les manuscrits complets de l'Ancien Testament sont très rares. Dans le cas des quatre manuscrits complets qui figurent dans le *Vetus Testamentum Syriace*, il est très instructif de comparer leur contenu et l'ordre des livres [35] : il paraît tout de suite évident qu'aucune limite canonique ou séquence fixée n'existe. Comme dans l'Église grecque, c'est plutôt l'utilisation liturgique d'un livre qui lui accorde une certaine autorité.

Même les manuscrits les plus anciens, du VI^e^ siècle, ont presque toujours des rubriques liturgiques déjà incorporées dans le texte biblique. Des lecteurs ultérieurs, à des époques variées, ont ajouté d'autres rubriques selon des systèmes de lecture différents [36]. Ce n'est que vers les IX^e^ et X^e^ siècles que les lectures ont été recueillies et arrangées selon l'année liturgique dans des lectionnaires proprement dits. De plus, ces lectionnaires n'ont jamais remplacé totalement les manuscrits des livres bibliques, bien que la manière de signaler les lectures ait changé au cours des siècles.

Il est assez frappant que le plus grand nombre des manuscrits bibliques qui contiennent seulement un livre datent des V^e^ et VI^e^ siècles : il y en a dix-sept selon les informations données par la *List of Peshitta Manuscripts* [37] ! De plus, beaucoup d'entre ceux des VI^e^ et VII^e^ siècles ont à peu près le même format. Il vaudrait certainement la peine d'étudier ce phénomène, que je ne cite que pour donner un exemple d'une approche qui pourrait nous fournir de nouveaux aperçus sur la transmission du texte biblique en syriaque. Cela suggère surtout que l'histoire du texte de chaque livre est différente.

33. VAN DER PLOEG 1991 ; VAN ROMPAY 2006 ; BROCK 1995a ; BROCK 2006b.

34. DESREUMAUX 1997 ; MÜLLER-KESSLER et SOKOLOFF 1997.

35. Voir la table dans BROCK 2006a, p. 116.

36. JENNER 2001, et pour une vue d'ensemble, voir BROCK 2006a, p. 50-51, 134-137, 164-166 (bibliographie).

37. P. 77-78. Pour le VII^e^ siècle, il y en a douze ; après, le nombre diminue considérablement.

J'ai certainement omis beaucoup d'autres aspects importants de l'étude des versions syriaques de l'Ancien Testament qui ont figuré dans les publications récentes, comme le développement du texte de la Peshitta et la question de la valeur des citations comme témoins, etc. [38]. Aujourd'hui, beaucoup de possibilités tout à fait nouvelles, grâce aux progrès de l'informatique, s'offrent aux jeunes chercheurs. Avec le développement d'un système de reconnaissance optique des caractères pour les textes syriaques imprimés, beaucoup d'autres approches nouvelles apparaîtront à l'avenir, mais j'espère que les matériaux eux-mêmes de notre sujet – c'est à dire les manuscrits et leurs copistes – ne seront jamais tout à fait oubliés[39].

Bibliographie

Textes bibliques et patristiques

Vetus Testamentum Syriace 1972-, Leiden.

BAARS 1968a : Willem BAARS, *New Syro-Hexaplaric Texts*, Leiden.

BLOEMENDAAL 1960 : W. BLOEMENDAAL, *The Headings of the Psalms in the East Syrian Church*, Leiden.

BRAUN 1901 : Oscar BRAUN, « Ein Brief des Catholicos Timotheos über biblische Studien des 9. Jahrhunderts », *Oriens Christianus* 1, p. 199-213.

CERIANI 1868 : Antonio CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana* V.1, Milano.

DESREUMAUX 1997: Alain DESREUMAUX, *Codex Sinaiticus Zosimi Rescriptus*, Lausanne (Histoire du texte biblique 3).

DRAGUET 1972 : René DRAGUET, *Commentaire du Livre d'Abba Isaie (logoi I-XV) par Dadisho Qatraya (VII^e s.)*, Louvain (CSCO 326/Scriptores Syri 144).

HIEBERT 1990 : Robert J. V. HIEBERT, *The "Syrohexaplaric" Psalter*, Atlanta (Septuagint and Cognate Studies 27).

MÜLLER-KESSLER et SOKOLOFF 1997 : Christa MÜLLER-KESSLER et Michael SOKOLOFF, *The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Version from the Early Period*, Groningen (A Corpus of Christian Palestinian Aramaic 1).

SALVESEN 1999 : Alison G. SALVESEN, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 10).

VAN DER PLOEG 1991 : J. P. M. VAN DER PLOEG, *The Book of Judith*, Kottayam (Moran Etho 3).

VÖÖBUS 1975 : Arthur VÖÖBUS, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla*, Louvain (CSCO 369/Subsidia 45).

VÖÖBUS 1983 : Arthur VÖÖBUS, *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla*, Louvain (CSCO 449/Subsidia 68).

VÖÖBUS 1985 : Arthur VÖÖBUS, *The Lectionary of the Monastery of 'Aziza'el in Tur 'Abdin, Mesopotamia*, Louvain (CSCO 466/Subsidia 73).

VÖÖBUS 1986 : Arthur VÖÖBUS, *A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Tur 'Abdin, Mesopotamia*, Louvain (CSCO 483/Subsidia 76).

38. Voir les bibliographies des études syriaques dans *Parole de l'Orient* 13 (1998), 29 (2004) et 33 (2008, à paraître).

39. Je suis très reconnaissant à F. Briquel-Chatonnet et Ph. Le Moigne qui ont corrigé mon texte français.

Études

List of Old Testament Peshitta Manuscripts, 1962.

BAARS 1968b : Willem BAARS, « Ein neugefundenes Bruchstück aus der syrischen Bibelrevision des Jakob von Edessa », *Vetus Testamentum* 18, p. 548-554.

BARNES 1914 : William E. BARNES, « A new edition of the Pentateuch in Syriac », *Journal of Theological Studies* 15, p. 41-44.

BROCK 1995a : Sebastian P. BROCK, « Mingana syr. 628 : a folio from a revision of the Peshitta Song of Songs », *Journal of Semitic Studies* 40, p. 39-56.

BROCK 1995b : Sebastian P. BROCK, « A Palestinian Targum feature in Syriac », *Journal of Jewish Studies* 46, p. 271-282.

BROCK 1997 : Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam (Moran Etho 9).

BROCK 1998 : Sebastian P. BROCK, « The Peshitta Old Testament: between Judaism and Christianity », *Cristianesimo nella Storia* 19, p. 483-502.

BROCK 2001 : Sebastian P. BROCK, « Text divisions in the Syriac translations of Isaiah », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg (éds), *Biblical Hebrew, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, London (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 333), p. 200-221.

BROCK 2003 : Sebastian P. BROCK, « Some diachronic features of Classical Syriac », dans M. F. J. Baasten et Th. Van Peursen (éds), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies presented to Prof. T. Muraoka*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 118), p. 95-111.

BROCK 2004 : Sebastian P. BROCK, « A neglected revision of the Peshitta Psalter », dans C. McCarthy et J. F. Healey (éds), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, London (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 375), p. 131-142.

BROCK 2006a : Sebastian P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ.

BROCK 2006b : Sebastian P. BROCK, « An unknown Syriac version of Isaiah 1:1 – 2:21 », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 11-23.

JENKINS 1989 : R. G. JENKINS, *The Old Testament Quotations of Philoxenus of Mabbug*, Louvain (CSCO 514/Subsidia 84).

JENNER 2000 : Konrad D. JENNER, « The unit delimitation in the Syriac text of Daniel and its consequences for the interpretation », dans M. Korpel et J. Oesch (éds), *Delimitation Criticism : A New Tool in Biblical Scholarship*, Assen, p 105-130.

JENNER 2001 : Konrad D. JENNER, « The relation between biblical text and lectionary systems in the Eastern Church », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg (éds), *Biblical Hebrew, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, London (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 333), p. 376-411.

KOSTER 1993 : Marinus D. KOSTER, « The Peshitta revisited », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 235-268.

LUND 2006 : Jerome LUND, « Syntactic features of the Syro-Hexapla of Ezekiel », dans VAN PEURSEN et TER HAAR ROMENY 2006, p. 67-81.

PASINI 2005 : Cesare PASINI, « Per la storia della siro-eseplare ambrosiana », *Orientalia Christiana Periodica* 71, p. 21-58.

PINKERTON 1914 : John PINKERTON, « The origin and early history of the Syriac Peshitta », *Journal of Theological Studies* 15, p. 14-41.

ROMENY 2001 : Bas Ter Haar ROMENY, « Biblical studies in the Church of the East: the case of Catholicos Timothy I », *Studia Patristica* 34, p. 503-510.

ROMENY 2006 : Bas Ter Haar ROMENY (éd.), *The Peshitta: its Use in Literature and Liturgy*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

SALVESEN 1997 : Alison G. SALVESEN, « Hexaplaric readings in Isho'dad of Merv's Commentary on Genesis », dans J. Frishman et L. Van Rompay (éds), *The Book of*

Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation, Louvain (Traditio Exegetica Graeca 5), p. 229-252.

SALVESEN 2006 : Alison G. SALVESEN, « The Genesis texts of Jacob of Edessa. A study in variety », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 177-188.

TAYLOR 2006 : David G. K. TAYLOR, « The Psalm headings in the West Syrian tradition », dans ROMENY 2006, p. 365-378.

VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006 : P. S. F. VAN KEULEN et Wido T. VAN PEURSEN (éds), *Corpus Linguistics and Textual History A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshitta*, Assen (Studia Semitica Neerlandica 48).

VAN PEURSEN et ROMENY 2006 : Wido T. VAN PEURSEN et R. Bas Ter Haar ROMENY (éds), *Text, Translation and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition presented to Konrad D. Jenner*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

VAN ROMPAY 2006 : Luk VAN ROMPAY, « 'No evil word about her'. The two Syriac versions of the Book of Judith », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 205-230.

WEITZMAN 1999a : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge.

WEITZMAN 1999b : Michael P. WEITZMAN, *From Judaism to Christianity*, A. Rapoport-Albert et G. Greenberg (éds), Oxford-Manchester (Journal of Semitic Studies Supplement 8).

LE DÉCALOGUE DANS LA PESHITTA :

À LA RECHERCHE DE « LA » PESHITTA

Marinus KOSTER
Ministre retraité de l'Église Remonstrante, Bathmen, Pays Bas *

À la mémoire de
Taeke Jansma (19-10-1919 – 30-05-2007)
et Willem Baars (16-03-1931 – 25-09-2007),
pour leur contribution exceptionnelle à la genèse
de l'édition de Leiden de la Peshitta de l'Ancien Testament

1. À la recherche....

Avant d'utiliser la Peshitta pour la critique textuelle il faut se demander d'abord : qu'est ce que la Peshitta ? et : de quelle Peshitta s'agit-il ? J'ai déjà répondu à cette question plusieurs fois en anglais, mais c'est pour la première fois que je vais m'exprimer sur ce sujet en français ; ainsi y aura-t-il au moins une nouveauté dans ce que je vais dire [1] !

* Je voudrais remercier le Dr. Tia Schuurs-Janssen, mon amie depuis la première classe du lycée classique, et le Dr. Ynto de Wit, mon ami depuis la fin de la première classe de l'école primaire, d'avoir corrigé et amélioré mon français défectueux avec tant d'ardeur et de compétence. Des imperfections qui subsistent je suis moi-même responsable.

1. La présentation de mes idées par Konrad Jenner (JENNER 2005, p. 256) ne fait pas clairement ressortir mon intention. Pour un résumé succinct et crédible, voir JOOSTEN 1996, p. 386 (« classification [en] trois périodes », spéc. n. 5) et p. 387 : « Les recherches de M. Koster sur le MS BM Add 14425 (5b1 dans l'édition de Leiden) et de M. Weitzman sur le *codex Florentinus* (9a1 dans l'édition) ont établi de façon convaincante que [...] [l]es manuscrits en question sont les témoins authentiques d'un état du texte plus ancien, plus proche ... de la source hébraïque ». N.B. : le manuscrit palimpseste 5ph1 (Londres BL Add. 14512 ; il s'agit du plus ancien manuscrit biblique daté : cf. TISSERANT 1911) contient non seulement un fragment d'Ézéchiel (JENNER 2005, p. 247), mais aussi des passages d'Isaïe, cf. *List* 1961, p. 19, BROCK 1987, p. xiii-xvi et BROCK 1988, p. 51, 53-55.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 33-60.

Pour commencer, une anecdote qui m'a frappé par la similarité qu'elle présente avec mon propos : « 'The' Peshitta does not exist » – voilà ce que j'avais écrit en 1998[2]. Pareillement, l'épouse du prince héréditaire néerlandais, la princesse Maxima, remarqua récemment : « 'Le' personnage néerlandais n'existe pas : je n'ai pas pu découvrir l'identité spécifiquement néerlandaise ». Ces mots ont choqué la partie malveillante de la nation, tandis que la plupart des gens n'ont eu aucune peine à comprendre la portée de l'observation de la princesse.

De même j'affirme ici : « 'La' Peshitta n'existe pas » – et j'espère que l'on comprendra ce que je veux dire : la Peshitta, en tant que texte univoque et invariable, n'existe pas ! Dans ce qui suit, j'espère montrer qu'il y a un développement interne du texte de la Peshitta de l'Ancien Testament, le plus souvent en trois stades, et que ce n'est qu'après avoir rendu compte de ce développement que l'on peut utiliser la Peshitta pour la critique textuelle.

Regardons de plus près l'évolution du texte de la Peshitta. Avant la publication du texte critique de la Peshitta de l'édition de Leyde – c'est-à-dire d'un texte pourvu d'un apparat critique qui repose sur le témoignage de tous les manuscrits disponibles jusqu'au XII^e^ siècle – plusieurs savants, comme Baumstark et Vööbus, pensaient que la Peshitta dérivait d'une sorte de Targum juif. Presque toutes les éditions précédentes de la Peshitta étaient fondées sur des manuscrits assez récents, qui représentent le stade final de son développement, appelé maintenant « TR » (i.e. Textus Receptus) ou Texte Standard (« ST »). Parce que ce texte présente – de temps en temps – des additions par rapport au texte hébreu, on en a tiré la conclusion – erronée – qu'à l'origine la Peshitta a dû être plus volumineuse que maintenant, c'est-à-dire enrichie de digressions explicatives analogues à celles que l'on connaît dans les Targums.

En conséquence, lorsqu'à partir de la fin du XIX^e^ siècle, des manuscrits plus anciens parurent, qui présentaient, çà et là, des leçons plus proches du Texte Massorétique (TM), ce phénomène fut attribué à une adaptation consciente à l'hébreu. En particulier les mss 5b1 (pour la Genèse et l'Exode) et 9a1 (pour la plupart des autres livres de l'Ancien Testament) furent soupçonnés d'être le résultat d'une révision d'après l'hébreu[3]. Mais en fait, à côté de nombreuses déviations accidentelles – qui, en effet, ne sont que des erreurs dans leurs branches spécifiques –, les manuscrits mentionnés

2. KOSTER 1998, p. 51.

3. Respectivement Londres, BL Add. 14425 (5b1) et Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Or[ientali] 58 (9a1), voir *List* 1961, p. 15 et p. 9. Le colophon de la première partie du ms. 14425, avec les livres de la Genèse et de l'Exode, a été préservé parce que les livres des Nombres et du Deutéronome ont été ajoutés après. Au sujet de la valeur textuelle de la seconde partie du manuscrit voir, pour les Nombres, HAYMAN 1980, p. 266 (« its <5b1's> character in Numbers is strikingly different from that in Genesis–Exodus »), mais aussi, pour le Deutéronome, WALTER 2001, p. 185-194, où ms. 5b1 semble être plus proche de l'hébreu (« 5b1 would surely be a member of the team », p. 194) ; cf. KOSTER 2006 (p. 91 et conclusion, p. 96).

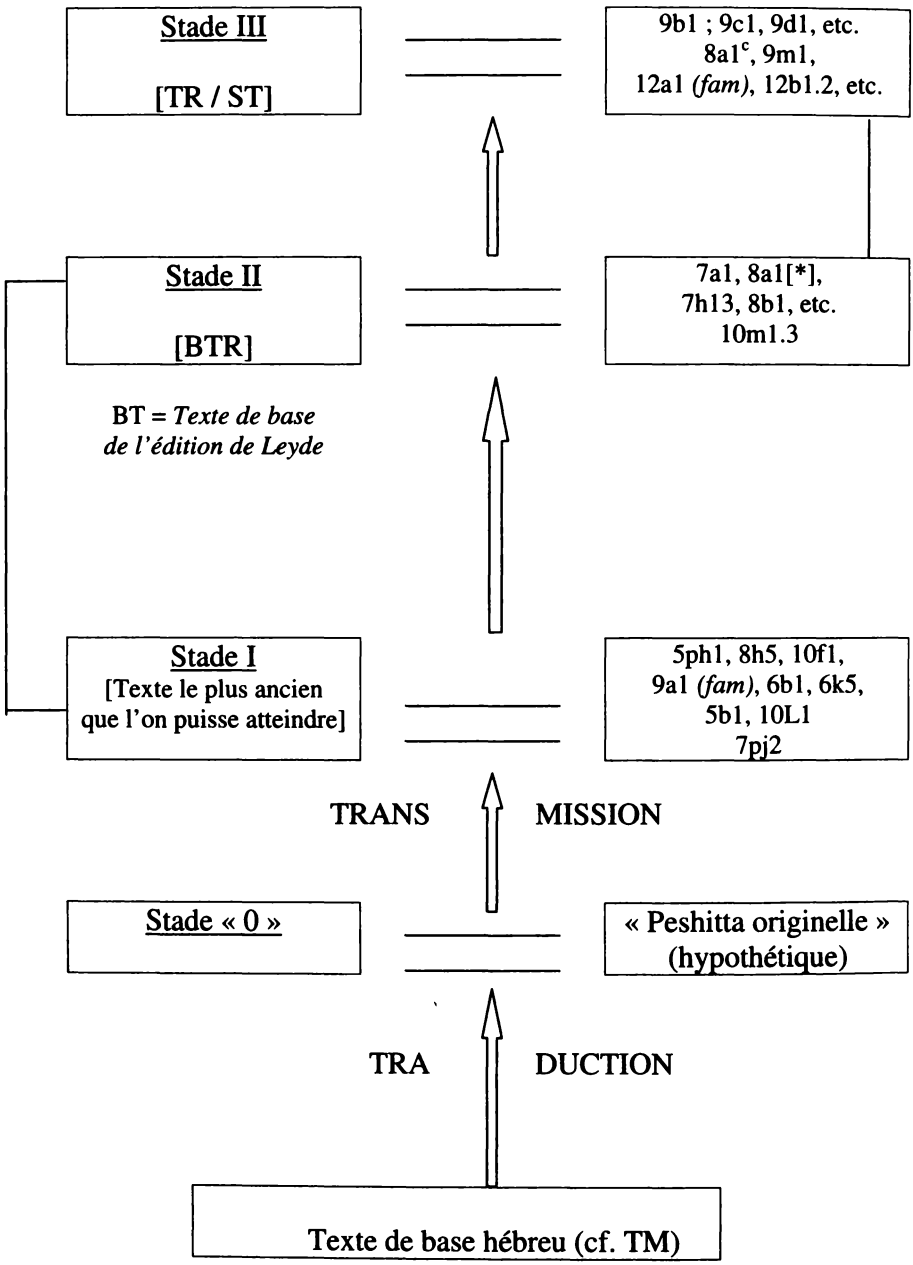
fournissent en outre un nombre impressionnant de variantes essentielles, qui rapprochent substantiellement le texte syriaque de son original hébreu.

Aujourd'hui il n'existe aucun doute que les manuscrits du type 5b1, 9a1 et plusieurs autres (souvent seulement des fragments) ne constituent pas des textes révisés, mais qu'au contraire ils représentent un stade ancien authentique dans le développement du texte de la Peshitta, c'est-à-dire dans « the mainstream of tradition », comme John Emerton et Piet Dirksen l'ont appelé [4]. Ils forment ce que Michael Weitzman a appelé les « unique / singular carriers » et sont les témoins précieux du premier stade de « la » Peshitta que nous pouvons atteindre [5].

Le deuxième stade, que j'ai appelé « BTR » [6], joue un rôle crucial dans la transmission du texte. D'une part, il y a des dizaines de leçons essentielles uniques des manuscrits du premier stade (5b1, 9a1, etc.) qui correspondent encore à l'hébreu (représenté, de manière anachronique, par le TM [7]), où BTR s'accorde avec le troisième stade (c'est-à-dire : TR/ST, le dernier stade), contre 5b1, 9a1, etc. et le TM. D'autre part, comparé à ce stade final, BTR s'accorde encore assez souvent avec le premier stade et, en même temps, concorde avec le TM (mais contre TR). Ainsi, les manuscrits du deuxième stade, le stade « BTR », forment le lien intermédiaire parfait entre le premier et le dernier (ou troisième) stades. Or, cela signifie que le texte de la Peshitta s'est développé en trois stades *consécutifs*. [Voir le tableau schématique qui montre le développement du texte de la Peshitta d'après les vues que l'on expose ici] [8].

4. EMERTON 1959, par exemple p. lvi, DIRKSEN 1972, par exemple p. 28, p. 51, p. 71.
5. WEITZMAN 1999, p. 281-285, avec un aperçu des livres *sans* « regular unique carrier », des livres avec *un* et des livres avec *deux* « regular / unique carriers » (et des Nombres, qui en ont *trois* : 7pj2, 6b1 et 9a1 ; *nomen est omen*).
6. KOSTER 1977a, p. xviii : « The text of the 7th and 8th century mss, including either (when disagreeing with TR) ms. 5b1, or (when disagreeing with 5b1) TR » ; « BTR » est une combinaison de « BT » (Basic Text) et « TR » (Textus Receptus), *ibid.*, p. 2.
7. Afin d'accepter le TM comme base de comparaison il faut supposer qu'entre 200 et 800 de notre ère le texte hébreu de l'Ancien Testament n'a pas changé essentiellement, cf. GOSHEN-GOTTSTEIN 1992, p. 209 : « I suggest that ... the 200 CE prototype and the 800 CE textual type are of such proximity that the jump is permissible ». Le texte hébreu avait eu déjà sa période turbulente avant sa fixation et standardisation vers 100 AD, tandis que la Peshitta avait sa jeunesse tumultueuse justement dans cette période (à partir du deuxième ou du troisième siècle AD) et que son texte ne s'est plus ou moins fixé qu'après c. 800 AD (cf. note 20). C'est par là qu'on peut utiliser le TM comme base de comparaison en comparant virtuellement une variable avec une invariable, bien qu'en réalité il s'agisse de deux variables, cf. KOSTER 1977a, p. 7 (*ad* [2.] b.) ; LANE 1994, p. 81 (et 45).
8. Il faut remarquer dès l'abord que, pour le deuxième stade, je n'ai noté que les mss « BTR » d'Ex, avec les principaux manuscrits massorétiques occidentaux (10m1.3). Particulièrement 7g1, 7g2 et le groupe important indiqué avec « h » (mss « which consist of only one biblical book », *List* 1961, p. viii) auraient dû être inclus ici en majeure partie : 6h1-6h16, 7h1-7h12, 8h2-8h6, 9h1,10h1 (*List* 1961, p. 77-78 ; « 8h1 » est devenu « 7h13 »).

Le développement du principal courant textuel de la Peshitta



À propos de ce tableau schématique j'ai eu l'occasion de mener, au cours de ces dernières années, plusieurs discussions avec Bas ter Haar Romeny (mentionnées aussi par lui-même, voir son article dans le présent volume). Elles m'ont fait comprendre qu'il faut en expliquer quelques aspects de façon plus détaillée.

Premièrement, il va sans dire que tous les manuscrits mentionnés comme témoins des divers stades du développement du *mainstream* de la tradition ne figurent à cet égard dans le tableau schématique qu'*en tant que* leur texte représente typiquement le stade en question. Pour citer les mots, devenus classiques, de John Pinkerton : « No MS represents either type pure and simple »[9] : tous les manuscrits contiennent des erreurs ou des variantes singulières qui ne peuvent apporter de contribution à une vue générale de la transmission du texte[10]. Dès le début Michael Weitzman et moi-même n'avons cessé de soutenir que nos manuscrits favoris (respectivement 9a1 et 5b1) contiennent autant de leçons singulières différentes du TM que de leçons conformes au TM[11]. En outre, la proximité des deux sortes de leçons était un des arguments principaux contre la théorie de l'adaptation au TM de ces manuscrits[12]. À cause de tout cela il est impossible, à mon avis, de se servir de 5b1 (ou 9a1) comme texte de base pour une édition de la Peshitta[13].

9. PINKERTON 1914, p. 33 ; cf., dans le présent article, n. 43 et 55.

10. J'appelle ces phénomènes « accidentels » (pour l'histoire de la transmission) pour les distinguer des phénomènes « essentiels », qui permettent de déterminer le visage d'un certain type de texte (KOSTER 1977a, p. 186, cf. p. 197 ; KOSTER 1998, p. 50). N.B. : des variantes qui quant à leur sens ne sont guère importantes pour l'exégèse peuvent l'être pour l'histoire de la transmission (et *vice versa*) ! Voir aussi les observations instructives de Sebastian Brock concernant les « external considerations » et les « internal considerations » (BROCK 1988, p. 59-65).

11. WEITZMAN 1973, p. 7:107 « the places in which F < = 9a1 > alone preserves the truth are far outnumbered by those in which it has gone astray while other mss present the original text » ; WEITZMAN 1988, p. 238 : « First, there are a few places where 9a1 shows a unique agreement with MT and a stark *dis*agreement with MT in such close proximity as virtually to exclude the possibility of revision », cf. p. 228, 243-244 (*9a1*) ; KOSTER 1977a, p. 185, 197 (« by far not all 5b1's own material is of essential importance for the tradition of the text of P[eshitta] as a whole »), KOSTER 1988a, p. 116-117, KOSTER 1993, p. 240, 242, 250-251, KOSTER 1998, p. 44, KOSTER 2004, p. 307, cf. HAYMAN 1980, p. 264 (*5b1*) ; OWENS 1983, p. 248 : « At each stage in this process a given ms. could stand more or less close to the "center" of the textual tradition » — c'est tout simple!

12. WEITZMAN 1988, p. 228 : « 9a1's unique agreements with MT are never far from passages where 9a1 [...] disagrees markedly with MT » ; p. 238 : « ... in such close proximity as virtually to exclude the possibility of revision » ; KOSTER 1977a, p. 179-180 : « This brings us to the reason why from the beginning I felt the revision theory to be very improbable » etc. ; p. 528 (conclusion) ; cf. HAYMAN 1980, p. 267 : « If 9a1 has been corrected to MT, it has been rather badly done », etc.

13. KOSTER 1977a, p. 197 ; voir déjà HAEFELI 1927, p. 102 (cod. Ambrosianus comme « base » « d'une édition critique de la Peshitta »). Malgré cela, Konrad Jenner a voulu m'attribuer cette opinion (« Koster's stance », JENNER *e.a.* 2004, p. 88) et Bas Romeny a suivi son exemple : ROMENY 2005, p. 169-173 : en particulier p. 172, n. 8. Cependant, p. 197 de mon ouvrage, je plaidais pour 7a1 comme texte de base, non pour 5b1. Quant

Cependant, entre les manuscrits il y a des différences considérables dans le nombre des leçons singulières qu'ils présentent, soit qu'elles constituent des variantes essentielles, soit qu'elles constituent des variantes accidentelles, des erreurs, etc. Pour cette raison (et *seulement* pour cette raison !) j'ai appelé ms. 5b1 un manuscrit « latéral » (« of the fringe » : il n'est pas au centre) et le même qualificatif s'applique au ms. 9a1 [14]. Il faut remarquer qu'à cet égard il existe une *différence essentielle* – qui n'est pas explicitée dans le tableau schématique présenté ici – entre le passage du premier au deuxième stade d'un côté, et celui du deuxième au troisième stade, de l'autre. Nous ne possédons plus le manuscrit « *x* » qui aurait été le précurseur direct du stade BTR, ni le manuscrit « *y* » qui aurait été son descendant direct (mais pourvu lui-même des leçons nouvelles caractéristiques de ce nouveau stade), même si le manuscrit 8a1 (ou l'un de ses parents directs) serait bien placé pour jouer ce rôle.

Ce qui manque ainsi pour le passage du premier au deuxième stade est en revanche présent, de manière satisfaisante, pour celui du deuxième au troisième stade. Il s'agit de manuscrits qui (contrairement à 5b1 et 9a1) n'ont que très peu de leçons singulières. Car l'absence de variantes singulières n'indique pas, de prime abord, la qualité supérieure du manuscrit en question, mais signifie avant tout que le manuscrit se situe au centre du processus de transmission du texte, dans le « mainstream of tradition » [15]. Dans le groupe BTR le manuscrit 8a1 surpasse les autres, n'ayant guère de variantes singulières. Quant au troisième stade, le texte standard (TR), il est frappant

à moi, j'ai toujours visé à une *editio minor*, composée de l'ensemble du texte et de l'apparat critique de l'édition de Leiden, qui pourrait servir aussi comme texte de base pour NEATSB, la traduction de la Peshitta en anglais (voir KOSTER 1993, p. 254).

14. KOSTER 1977a, p. 186 – aussi ne l'avais-je pas conçu comme « exceptionnel » (ROMENY 1995, p. 183) ou même périphérique (« peripheral », VAN ROMPAY 2006, p. 33, n. 16) ; j'ai fait de grands efforts pour démontrer le rôle primordial de 5b1 comme témoin indispensable qui nous reste de la multitude des manuscrits du premier stade perdus aujourd'hui. Un de ces manuscrits perdus aurait dû être « *x* », le ms. central dans la transmission du « mainstream » du développement de la Peshitta vers le deuxième stade (BTR) – qui n'était certainement pas 5b1. C'est précisément en parlant de 5b1 comme « latéral » que j'ai voulu indiquer qu'il n'y a pas de relation directe (« linéaire ») entre 5b1 et Éphrem, ni entre 5b1 et les mss du stade BTR (contra JENNER 2005, p. 259, ROMENY 1995, p. 183 et VAN ROMPAY 2006, p. 33 : « two different stages in one linear development »). Au contraire, je suis entièrement d'accord avec van Rompay, qui affirme « that Ephrem's Bible and MS. 5b1 are independent witnesses to the same process determining the early history of the Peshitta » (*ibid.*, p. 33).

15. L'importance de la présence ou de l'absence de variantes singulières est niée dans les modèles tridimensionnels de Weitzman et de Walter (« manuscript mapping » ou « multidimensional scaling »), qui n'ont pas voulu incorporer les leçons singulières. Weitzman a gardé les correspondances multiples de 5b1 et 9a1 avec le TM en les considérant comme variantes communes de 5b1/9a1 et « stage 0 » (le stade zéro), mais Walter ne s'est pas servi de cet expédient, ce qui n'a pas contribué à la valeur de ses résultats (voir WEITZMAN 1999, p. 313-322 [appendix iii et iv, p. (305), 314, 319, 322], WALTER 2001, p. 179 (mais aussi p. 194, et n. 15) et WALTER 2006a, p. 235, 237 [et n. 12]). Voir la note suivante.

que ses témoins les plus anciens ont en même temps le texte le plus pur, pour ainsi dire sans variantes singulières [16]. Cela implique que le TR a eu son origine dans ces manuscrits, les manuscrits nestoriens du VIII^e^ au XI^e^ siècle. C'est leur texte qui a modelé le type de texte de tous les manuscrits postérieurs [17]. La position exclusive du manuscrit 8a1 dans BTR, à peu près sans variantes singulières, semble indiquer que ce manuscrit lui-même (ou un manuscrit qui lui serait directement apparenté) se trouve à la base du développement du type BTR vers le type TR [18].

Dans le volume d'hommages en l'honneur de S. P. Brock, Konrad Jenner a donné un article important, dans lequel il remarque que la date attribuée aux manuscrits syriaques qui ne sont pas datés eux-mêmes par un colophon, indiquée par le premier chiffre du sigle (*9*a1, *15*a2 par exemple), n'est pas toujours correcte. Les manuscrits « pandectes » 7a1, 8a1 et 9a1, par exemple, devraient être datés tous les trois au moins un siècle plus tôt, et devraient donc être connus comme 6a1, 7a1 et 8a1 [19]. En outre, Bas ter Haar Romeny, dans le volume d'hommages en l'honneur de K. Jenner, a rappelé, à juste titre, qu'il ne faut pas situer l'origine de TR au IX^e^ siècle, dans la mesure où il existe déjà des manuscrits du VIII^e^ siècle (comme 8j1) avec un texte TR [20]. Par conséquent, il ne saurait être question d'une ligne qui irait (directement !) d'un manuscrit du VIII^e^ siècle (8a1) aux manuscrits nestoriens du IX^e^ siècle,

16. La présence ou l'absence de leçons singulières est cruciale pour déterminer une relation de dépendance entre deux (ou plusieurs) manuscrits : voir KOSTER 2003, p. 240, et surtout l'exemple de 12a1*fam* (p. 237-240) : 12a1 n'a guère de variantes singulières par rapport à sa « famille », parce que les variantes caractéristiques de l'ensemble de la famille ne sont rien d'autre que les leçons singulières de 12a1. De même façon 15a2^c^ n'a guère de variantes singulières par rapport aux mss 17a1-5.10 qui l'ont copié, 17a2A n'en a pas par rapport à 17a4A, et 17a4B n'en a pas par rapport à 17a2B (cf. GELSTON 1987, p. 38). Mais tous les manuscrits de la famille qui n'ont pas servi d'exemples pour les autres abondent en leçons singulières !
17. KOSTER 1977a, p. 531, 534 ; cf. HAYMAN 1980, p. 269, DIRKSEN 1985, p. 475, 479 et 480-484, avec LANE 1994, p. 158 et WEITZMAN 1999, p. 305.
18. KOSTER 1977a, p. 130-131, 170-172, 532-534, cf. DIRKSEN 1986, p. 170-171 et DIRKSEN 1988b, p. 141-144 (avec KOSTER 1998, p. 39 et n. 89).
19. JENNER 1993b, p. 258-259 (note 9 ; 7a1), 261-262 (8a1), 262-264 (9a1) ; p. 264 : « The dating of the biblical manuscripts is still a matter of confusion » ; en effet, dans la *List* 7a1 est daté au VI^e^ ou au VII^e^ siècle et 8a1au VII^e^ ou au VIII^e^ siècle (9a1 seulement au IX^e^ siècle), voir *List* 1961, p. 28-29 (Milan : 7a1), 37 (Paris : 8a1) et 9 (Florence : 9a1).
20. ROMENY 2006a, p. 162 ; il mentionne en outre le *Scholion* de Théodore bar Koni (achevé en 792) comme un témoignage ancien de TR/ST (*ibid.*, p. 160-161). Les mss nestoriens 9b1, 9c1 et 9d1 (qui me faisaient considérer le IX^e^ siècle comme *terminus a quo* pour TR/ST) sont en réalité datés dans la *List* au VIII^e^ ou au IX^e^ siècle, ou entre le VIII^e^ siècle et le X^e^ siècle, voir *List* 1961, p. 12 (Londres : 9b1), 37-38 (Paris : 9c1) et 2 (Berlin : 9d1) ; ainsi aurais-je dû dire, au lieu de « no TR before the ninth < century > » : « no TR before the *eighth* century ». Mais je n'aurais jamais osé dire « no BTR before the seventh century » : la définition du BTR comme « the text of the 7^th^ and 8^th^ century mss » dans ma monographie n'était pas dite *exclusivement*, mais *inclusivement*, voir KOSTER 1977a, p. xviii, cf. p. 183, avec la note 545 (p. 591), comme Bas Romeny a bien voulu le mentionner dans sa contribution au présent volume.

mais d'une ligne directe d'un manuscrit du *VI^e ou VII^e* siècle (avec le sigle incorrect « 8a1 ») aux manuscrits nestoriens à partir du *VIII^e* siècle [21].

Cependant, parce qu'il s'agit ici (à la différence du passage du premier au deuxième stade) d'un passage par *une ligne directe* entre des manuscrits que nous connaissons, je crois qu'il est impossible que des textes entiers du type « TR » aient existé dès les siècles antérieurs, comme type de texte indépendant à côté des textes du deuxième stade (BTR), comme l'avait suggéré, à l'origine, Gelston et comme l'ont encore affirmé Jenner et Romeny [22].

D'autre part situer l'origine de TR au VIII^e siècle s'accorde mieux avec les activités du patriarche Timothée I (Patriarche-Catholicos de 780 à 824) dans le domaine de la Bible syriaque. C'est le mérite de Konrad Jenner d'avoir attiré l'attention, il y a déjà vingt ans, sur la possibilité que Timothée ait été responsable de la création d'un texte standard [23]. Le témoignage des manuscrits « TR » de l'Exode, lorsque je les ai comparés avec ceux de BTR, m'a donné l'impression que Timothée (et ses scribes savants) ont choisi le texte qu'ils avaient à leur disposition, c'est-à-dire le texte le plus récent et, en même temps, le plus détérioré possible. Dans le cas des livres des Rois la situation pourrait être différente [24].

Pour finir, il faut élucider la question de la chronologie. Le tableau schématique présente d'abord *la chronologie des types de texte*, dont l'évolution se décrit en termes de *stades consécutifs*. À cet égard il est parfaitement possible qu'un manuscrit assez récent, comme 10l1, contienne encore une partie de texte d'un type contemporain du premier stade, qui, dans le cas de l'Exode, n'est attesté autrement que par le manuscrit le plus ancien, 5b1 [25].

21. Aux manuscrits nestoriens (9b1, 9c1, 9d1), il conviendrait d'ajouter le seul manuscrit massorétique nestorien (9m1) : son texte est décidément « TR », au contraire de celui de 10m1.3, etc. (cf. DIRKSEN 1972, p. 98, KOSTER 1977a, p. 471-473, 531 ; JANSMA 1971 ; JENNER 1988, p. 211-212). Voir aussi l'Appendix de MPIL 4, avec les contributions de Gelston (9d2 et 11d2 : GELSTON 1988, p. 269, 292) et de Dirksen et Jenner (10c4 : DIRKSEN 1988b, p. 271, 278, JENNER 1988, p. 289 ; 9d2 : *ibid.*, p. 294). Les trois mss acquis récemment par le Peshitta Institute sous forme de microfilms (9d2, 11d2 et 10c4) sont des témoins fidèles du TR (= ST).

22. GELSTON 1987, p. 87-91, en particulier p. 88 ; puis, à sa manière profonde et équilibrée, Anthony Gelston a révisé son opinion d'après les critiques de Pier-Giorgio Borbone, et de Piet Dirksen et moi-même dans GELSTON 1998, p. 135-138 (cf. DIRKSEN 1989a ; KOSTER 1988b) ; JENNER 2005, p. 259 (« (...) de considérer l'évolution linéaire de Koster comme le résultat d'une illusion d'optique », etc.) ; ROMENY 2006a, p. 161-162 (« It is (...) not completely impossible that Koster's three stages were already present in the fifth century » [p. 162], avec des citations de Koster, Gelston et Jenner [p. 161]).

23. JENNER 1988, p. 209-216 (il semble qu'ici il considère 8a1 comme le texte standard), cf. WEITZMAN 1999, p. 304 ; ROMENY 2006a, p. 160, 163.

24. Voir aussi la solution ingénieuse de Piet Dirksen : DIRKSEN 1985, p. 480-484, avec LANE 1994, p. 158 et WEITZMAN 1999, p. 305 (cf. ci-dessus, n. 17). Pour les livres des Rois voir ci-dessous, n. 47.

25. Voir KOSTER 1977a, p. 99-101, 186, 528 ; KOSTER 2006, p. 78-90. Vu la caractéristique principale du développement du texte, à savoir qu'à chaque stade il s'éloigne de plus en plus du Texte Massorétique, il est accepté généralement que l'accord avec

Prenons l'exemple de l'Exode, traité en détail dans ma monographie[26]. Après la discussion des variantes singulières de 5b1 (dans l'Exode, il y a 563 leçons singulières [256 majeures] de 5b1, dont 252 [143] correspondent au TM[27]) et des quatre autres manuscrits anciens (leur variantes singulières et leur relations avec les autres catégories : les lectionnaires, les manuscrits massorétiques et les manuscrits plus récents [= TR]), les variantes communes à deux, trois ou quatre anciens manuscrits sont discutées[28]. Mais c'est le paragraphe suivant, contenant l'aperçu des variantes communes à l'ensemble des cinq manuscrits anciens (c'est-à-dire : *y compris 5b1*), qui produit le résultat le plus convaincant[29]. Pas moins de 73 variantes (dont 42 « majeures ») distinguent l'ensemble de BTR de l'ensemble de TR ; 50 fois (dont 36 « majeures ») BTR correspond au TM (tandis que TR en diffère), contre seulement cinq cas (deux majeurs) de concordance de la leçon de TR avec le TM (tandis que, seulement dans ces cinq cas, la variante de BTR en diffère)[30].

Cela signifie que le rapport entre 5b1 seul (stade 1) et l'ensemble de BTR et TR (stades 2 et 3) se répète, en format réduit, dans le rapport entre BTR (maintenant *y compris 5b1* : stades 1 et 2) et TR (stade 3) ! On voit en outre qu'à chacun des stades postérieurs le nombre d'additions (notées dans ma thèse comme des *omissions* des manuscrits du BTR par rapport au TR/ST [catégorie « b)b. »]) surpasse celui des omissions (notées dans ma thèse comme des *additions* du BTR par rapport au TR/ST [catégorie « c) »])[31].

Quant au manuscrit 5b1 lui-même, il a plus de cent « omissions » de mots singuliers par rapport au texte postérieur (l'ensemble de BTR–TR)[32]. De ces prétendues omissions, deux tiers (65) correspondent au TM, ce qui prouve qu'en effet elles sont des *additions* dans le texte [B]TR par rapport au premier stade – c'est-à-dire qu'au cours du temps *le texte de la Peshitta de*

l'hébreu (*scil.* TM, cf. n. 7) est le critère principal pour décider de l'originalité d'une variante (KAHLE 1959, p. 269 ; EMERTON 1959, p. xliv [pour le texte de base grec] ; KOSTER 1977a, p. 196 ; KOSTER 1993, p. 250 ; KOSTER 2004, p. 301 [n. 14] ; HAYMAN 1980, p. 269 ; BROCK 1988, p. 53, 79-80 ; WEITZMAN 1988, p. 254 ; WEITZMAN 1999, p. 269-270 ; DIRKSEN 2006, p. 30 ; VAN DER KOOIJ 2006, p. 71. L'autre caractéristique, au moins en Exode, est l'expansion graduelle du texte, voir ci-dessous.

26. KOSTER 1977a ; il faut remarquer que toutes les déviations entre les manuscrits sont notées comme variantes par rapport au TR (le troisième stade) : *ibid.*, p. 2-3.
27. KOSTER 1977a, p. 55, 166 (y compris les variantes orthographiques).
28. KOSTER 1977a, respectivement p. 55-142 et p. 143-158 (les paragraphes 1. – 25.).
29. KOSTER 1977a, p. 158-161 (le paragraphe 26. [all :: TR]).
30. Dans les 18 (4) cas qui restent, la comparaison avec le TM ne s'applique pas. Quand on ne compte pas les places où 5b1, 8a1 ou 8b1 présentent une lacune, ces nombres sont : 54 (30) variantes communes pour l'ensemble des cinq manuscrits anciens, dont 35 (26) correspondent au TM, tandis que 4 (2) divergent du TM (*ibid.*, p. 158).
31. Voir KOSTER 1977a, p. 7, et n. 19a (p. 542), que je n'ai pu insérer qu'au dernier moment.
32. En dehors de onze « omissions » de plusieurs mots [catégorie 'b)a.'], qui sont en réalité des *additions* de plusieurs mots dans l'ensemble de BTR–TR (KOSTER 1977a, p. 56-58) ; en revanche il y a seulement 18 « additions », p. 60.

l'Exode s'est amplifié. Ce n'est donc pas lorsqu'on s'approche de l'origine de la Peshitta que l'on consate un mouvement d'amplification ; au contraire, le texte est d'une taille impeccable [33]. Autrement dit, plus on approche l'origine de la Peshitta, plus elle se rapproche de son modèle hébreu, qui correspond plus ou moins au TM [34].

Ce n'est pas seulement une théorie ou une hypothèse, mais une conclusion, le résultat de la recherche et de la collation de tous les manuscrits disponibles du livre de l'Exode [35]. Il faut ajouter qu'à côté de l'amplification du texte (et souvent en conséquence de celle-ci), le texte de la Peshitta est aussi « syriacisé » dans son développement, comme le montrent, entre autres, les exemples suivants.

Le ms. 5b1 conservait encore quelques singularités grammaticales de l'hébreu, qui se sont perdues dans le reste des manuscrits syriaques. En Exode, il y a trois cas où 5b1, après une protase avec [ܐ]ܕ ܗ̈ܘ̈ ... / ܗ̈ܘ̈, introduit l'apodose avec la copule -ܐ (comme en TM après ויהי/והיה כי/כ-), alors que dans presque tous les autres manuscrits ce ܐ (qui est incorrect en syriaque) a disparu [36] :

Ex 1,21 (v. 20 ויטב אלהים למילדת etc.) ויהי כי יראו המילדת את האלהים ויעש להם בתים (« [Dieu favorisa les sages-femmes ...] parce que les sages-femmes avaient craint Dieu, il leur accorda une postérité ») ;

5b1 ܗ̈ܘ̈ ܕܐ ܒ̈ܬ̈ܐ ... ܕܐ ܕ̈ܐ ... ܗ̈ܘ̈, mais tous les autres mss de P lisent ܕ̈ܐ, sans ܐ.

Ex 13,5.... והיה כי יביאך יהוה אל ארץ... ועבדת את העבדה הזאת ... (« Alors, quand le Seigneur t'aura fait entrer dans le pays ... tu pratiqueras ce rite... »),

33. La caractérisation de ces additions dans (BTR–)TR comme « targumic » ou « so-called Targum- » (KOSTER 1977a, par exemple p. 195, 212) a causé un malentendu (cf., par exemple, COOK 1988, p. 151, 168). Cela n'était qu'un jeu de mots et n'avait rien à voir avec l'influence réelle de l'un ou de l'autre Targum au stade final de la Peshitta.

34. Il faut remarquer que, souvent, la recherche détaillée de l'ensemble des preuves a bouleversé les conclusions d'une étude fondée sur un conglomérat de textes sélectionnés pour servir un but préconçu. Ainsi les recherches très fouillées de Yeshayahu Maori sur le Targum et la Peshitta du Pentateuque, de Bob Owens sur les citations de la Peshitta chez Aphraate et de Bas Romeny sur les textes ὁ Σύρος chez Eusèbe d'Émèse, ont toutes confirmé les résultats de mon étude de l'ensemble des manuscrits de la Peshitta de l'Exode, contre les opinions de Barnes, Baumstark et Vööbus (MAORI 1975, OWENS 1983 et 1988, ROMENY 1997 [« No evidence for a 'Vetus Syra' or a 'wild Peshiṭta' was found », p. 142, cf. p. 80-81]).

35. Contra JENNER 2005, p. 256-257 (n. 75), 259 et ROMENY 2006a, p. 162. Il est remarquable que ceux qui, eux-mêmes, ont labouré des dizaines de manuscrits de la Peshitta en les collationnant pour l'édition d'un livre de la Peshitta de l'Ancien Testament ont été parmi les premiers à approuver mes conclusions : BROCK 1978 et 1988 (Isaïe), HAYMAN 1980 (Nombres), HOSPERS 1982 (p. 446-447 ; Deutéronome), DIRKSEN 1985 (p. 475 ; 479) et DIRKSEN 1986 (p. 165, 167 : Juges).

36. Voir JOÜON 1947, § 176: « Le waw d'apodose » (p. 529-532) ; NÖLDEKE 1898, § 339 : « Die Conjunction ܐ dient nicht dazu, den Nachsatz einzuleiten » (p. 266), avec Anmerkung 1 : « Zum sog. Waw apodosis ... » (« Anhang » 1966, p. 341).

5b1 et 9l1 ...ܘܠܐ ܬܣܓܕ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܬܦܠܚ̈ܘܢ, mais tous les autres mss de P lisent ܬܦܠܚ̈ܘܢ, sans ܘ.

Ex 16,10 ויהי כדבר אהרן אל כל עדת בני ישראל ויפנו אל המדבר (« Comme Aaron parlait à toute la communauté des fils d'Israël, ils se tournèrent vers le désert »),

5b1 ...ܘܦܢܘ ܠܡܕܒܪܐ ܘܗܐ ܟܕ ܡܠܠ ܐܗܪܘܢ ܠܟܠ ܟܢܫܬܐ ܕܒܢܝ ܐܝܣܪܝܠ, mais tous les autres mss de P lisent ...ܘܦܢܘ, sans ܘ.

Dans ces trois cas il est noté dans l'apparat de l'édition *pr waw* 5b1 (Ex 13,5 avec 9l1), mais il faut renverser la note : ce sont tous les autres mss qui ont *omis* le *waw* !

En Ex 21,32 les mss 5b1 et 8b1 ont copié exactement le *casus pendens* de l'hébreu אם עבד יגח השור או אמה (« si *un serviteur* [*objet* !] frappe le bœuf [*sujet*] ou une servante », cf. LXX ἐὰν δὲ παῖδα κερατίσῃ ὁ ταῦρος ἢ παιδίσκην),

5b1 et 8b1 ...ܐܘ ܬܘܪܐ ܢܓܚ ܥܒܕ ܐܢ, alors que tous les autres mss ont changé l'ordre des mots, comme font les traductions modernes (...ܐܘ ܬܘܪܐ ܢܓܚ ܥܒܕ ܐܢ « si le bœuf frappe un serviteur ou une servante »).

En Ex 34,1 l'omission soit d'un seul *yod* (en hébreu) soit d'un seul *alaph* (en syriaque) dans TR cause une différence théologique considérable : est-ce Dieu lui-même ou Moïse qui écrivit la deuxième version du Décalogue ? Ici BTR (tous les manuscrits anciens, y compris les manuscrits massorétiques de l'ouest, 13b3.4 et 15a2^{c}*fam*) [37] s'accorde encore avec 5b1, en lisant ...ܐܟܬܒ (comme l'hébreu וכתבתי) : « J'écrirai », tandis que presque tous les manuscrits « TR » ont ...ܟܬܘܒ : « Écris » (pour éviter un anthropomorphisme ? Cf. Ex 31,18, mais aussi 34,27-28).

Ensuite, il faut remarquer que l'*orthographe* de 5b1 est encore très antique [38]. La généalogie de Moïse et d'Aaron en Ex 6 contient une variante orthographique intéressante. En Ex 6,22 le prénom מישאל (Mishaël, un des fils d'Uzziel, oncle d'Aaron et Moïse) est corrompu en ...ܡܝܬܐܝܠ dans tous les mss de la Peshitta sauf 5b1, qui a gardé la forme correcte ...ܡܝܫܥܝܠ (avec *yudh* au lieu de *nun*) [39].

En général, la forme corrompue d'un nom (comme ...ܪܘܒܝܠ, avec *lamadh*, pour Ruben) s'est introduite partout dans les manuscrits de la Peshitta. Weitzman, qui a consacré plusieurs pages de son inestimable *The Syriac Version of the Old Testament* à l'étude des noms, estime possible que le *yudh* des noms hébreux se soit changé en *nun* syriaque du fait des copistes (et non

37. Le ms. 13b3 s'accorde encore souvent avec les manuscrits anciens (BTR), KOSTER 1977a, p. 215-218. Le ms. 15a2 a été corrigé d'après ms. 10m3, voir KOSTER 1967b et 1977a, p. 264 (avec n. 180), 296.

38. Voir le sommaire complet de toutes les variantes orthographiques (dans l'Exode) du ms. 5b1 dans KOSTER 1977a, p. 88-95 ; la même remarque s'applique au ms. 9a1, voir, par exemple, HAYMAN 1991, Introduction, p. x (l'orthographe des noms).

39. Mishaël, fils d'Uzziel oncle d'Aaron (!), est mentionné de nouveau en Lv 10,4 comme ...ܡܝܫܥܝܠ (avec *nun*). Mais dans Dn 1,6.7.11.19 et 2,17 le nom מישאל est toujours rendu ...ܡܝܫܥܝܠ (avec *yudh*).

des traducteurs)[40]. Je crois que cela s'applique à la plupart des noms corrumpus – même peut-être au changement fameux d'Aram en « Edom »[41].

Ainsi, grâce au manuscrit 5b1 et aux manuscrits « BTR », les données de l'Exode accréditent fortement l'existence des trois stades[42].

2. .... de « la » Peshitta ....

D'ailleurs, ce modèle ne s'applique pas uniquement à l'Exode, mais il est établi aussi pour 5b1 en Genèse[43], pour 9a1 dans le Lévitique[44], le Deutéronome[45], les livres de Samuel[46] et des Rois[47], Isaïe[48] et les Lamentations[49],

40. WEITZMAN 1999, (p. 48-52) p. 50. Il mentionne ܠܘܬ̈ܝܢ, mais il ne savait pas que le ms. 5b1 lit encore ܠܘܬ̈ܝܢ. Ainsi, son observation « the disfigured form is used – and attested by all mss of P » (p. 51), n'est pas valable pour 5b1 dans le cas présent. Voir aussi KOSTER 1977a, p. 191-192.

41. WEITZMAN 1999, p. 62-67 (« Excursus: Aram and Edom »).

42. La crédibilité de 5b1 comme témoin authentique est encore accrue par les trois leçons de l'Exode dans le ms. 10l1, qui – en Exode seulement – contiennent le même type de texte que 5b1, sans qu'il puisse être question d'interdépendance ; voir KOSTER 1977a, p. 99-101, 186-187, 528 ; KOSTER 2006, p. 78-90. On comparera la situation de Nb, où la crédibilité de 6b1-9a1 comme témoins authentiques est considérablement renforcée par la présence du palimpseste 7pj2 (HAYMAN 1980 ; HAYMAN 1991, Introduction, p. iv-v, vii-viii).

43. PINKERTON 1914, *passim*, voir n. 9 et 55 ; WERNBERG-MØLLER 1968, p. 137-138, 160-161 : « its < 5b1's > text is a copy of a well-established text form, older than the oldest existing MS » (p. 161) ; VAN DER KOOIJ 1988, p. 186-188, 197 ; DIRKSEN 1992, p. 383, note 13 ; ROMENY 1995, p. 183 ; cf. HAYMAN 1980, p. 267 : « We find, then, within the MSS of the Peshitta text of the Pentateuch three distinct groups », etc.

44. LANE 1978, p. 128 ; plus spécifiquement LANE 1994, p. 9 : « three groups (6b1*etc*, 7a1*etc*, 9b1*etc*) of manuscript tradition » ; voir également p. 10, 12. Le ms. 6b1 (London BL Add. 14427) a dû contenir le Pentateuque entier, mais il ne subsiste que les livres du Lévitique (il manque les premiers chapitres), des Nombres et du Deutéronome (avec plusieurs lacunes), voir *List* 1961, p. 16. Les mss 6b1 et 9a1 sont reliés étroitement, voir HAYMAN 1980, p. 266, WEITZMAN 1999, p. 285 et les apparats critiques des livres Lv-Nb-Dt dans *The Old Testament in Syriac*, 1, 2. Cependant, Lane s'était intéressé premièrement à la Peshitta comme version, aux aspects d'histoire de l'Église et de géographie (LANE 1994, p. xii-xiv), cf. la note 80 du présent article. N.B. Dans ma monographie je n'ai pas comparé l'écriture de 5b1 avec celle de 7a1, mais avec celle du *Syrus Curetonianus* (du Nouveau Testament), KOSTER 1977a, p. 10, contre LANE 1994, p. 165.

45. VAN VLIET 1991, p. v-vi (6b1), xii-xiii (9a1) et vii-viii, ix-x (les fragments 6k5 et 7j3, qui sont apparentés à 6b1-9a1), cf. WALTER 2001, p. 189-193 ; KOSTER 2004, p. 299 (en particulier n. 6) ; JENNER 2005, p. 258, n.78.

46. DE BOER 1978, Introduction, p. vii (9a1*fam*), xvii-xviii (référence aux livres des Juges et des Rois). Voir aussi SALVESEN 1999 et les autres études d'Alison Salvesen sur la version de Samuel de Jacques d'Édesse.

47. La situation des livres des Rois est complexe : d'une part ils contiennent plus de variantes singulières du ms. 9a1 que tout autre livre de l'Ancien Testament, dont plus de quatre cents correspondent au TM (WEITZMAN 1988, p. 226, 234-237, 240-241 et *passim*, WEITZMAN 1999, p. 283 ; cf. WALTER 1995, p. 187 [note 1] et WALTER 2006b, p. 248, cf. p. 246) ; d'autre part dans les Rois le stade « Ed » (= « Édition », à peu près :

pour 8h5 dans le livre d'Esdras (et de Néhémie)[50] et pour 10f1 dans le « livre des femmes »[51], alors que pour les Nombres Peter Hayman a pu conclure qu'il y a même *quatre* stades : le palimpseste précieux 7pj2 contient dans ses parties conservées un texte encore plus proche du TM que celui de 9a1 (et 6b1) ; la répétition dodécuple de Nb 1,20-43 en contient l'exemple le plus saillant[52]. N'oublions pas non plus qu'au début du XX^e^ siècle G. Diettrich était déjà arrivé à la même conclusion pour le ms. 9a1 en Isaïe et John Pinkerton pour le ms. 5b1 dans la Genèse[53]:

BTR) semble présenter des signes d'une révision intentionnelle, d'abord dans les chapitres qu'ils partagent avec Isaïe et Jérémie (WALTER 1995, p. 203 et *passim* ; cf. WEITZMAN 1999, p. 197-202), mais aussi dans les autres chapitres – conformément à Jérémie (WALTER 2006a, p. 247 ; à l'opposé de 9a1, p. 252), mais contrairement aux Nombres et Deutéronome [et à l'Exode] (WALTER 2001, p. 198 : « No evidence of a systematic revision of the Peshitta text has been found < in Numbers–Deuteronomy > (...) ; the situation is very different from that of the books of Kings where there is strong evidence of a systematic revision (...), and where 9a1 represents an independent development of the unrevised older text »). Voir aussi DIRKSEN 1989c, WILLIAMS 2001, VAN KEULEN 2005, VAN KEULEN 2006 et l'étude approfondie d'Adrian Schenker dans le présent volume : contrairement à la situation en Exode, de temps en temps le texte du TR des Rois semble raccorder des variantes du BTR avec le TM.

48. DIETTRICH 1905, p. xxxi-xxxii, voir n. 54, BROCK 1988, p. 50-59 (et 59-65 pour des compléments importants), BROCK 1987, p. viii, xiii-xvi (ms. 5ph1, London BL Add. 14512 ; *List* 1961, p. 19 : « Le plus ancien manuscrit biblique daté », TISSERANT 1911), xx-xxii (9a1*fam*) ; VAN DER KOOIJ 1981, p. 296-297, et n. 100 (encore négatif), VAN DER KOOIJ 2006, p. 71-72 (positif).
49. ALBREKTSON 1963, p. 28, cf. KOSTER 1967a. Néanmoins, Albrektson encore rejoignait l'opinion de W. Emery Barnes (contre Diettrich), d'après laquelle le ms. 9a1 a été révisé pour le faire correspondre au TM (BARNES 1914, p. 42). Autrement WEITZMAN 1999, p. 314 : « Koster's three phases can be detected in Lamentations no less than in Exodus » (avec « Fig. 6 Manuscript map for Lamentations » [p. 320]).
50. Pour 8h5 (London BL Or 8732 ; *List* 1961, p. 26) voir MOSS 1933, p. 71-88 ; ses conclusions à la p. 82 (« a separate recension », cf. « Barnes and (!) Pinkerton », p. 77-78) et à la p. 83 (pas d'harmonisation sur le TM) ; WEITZMAN 1988, p. 252 ; WEITZMAN 1999, p. 273, 276, 278, 282, 302 ; KOSTER 2004, p. 299.
51. Pour 10f1 (London BL Add. 14447 ; *List* 1961, p. 18 : il contient les livres de Susanne, d'Esther et de Judith) voir WEITZMAN 1988, p. 252, et WEITZMAN 1999, p. 273, 276, 278, 282, 302 ; KOSTER 2004, p. 299.
52. Pour 7pj2 (London BL Add. 17195 ; *List* 1961, p. 24) voir HAYMAN 1980, p. 267 : « If we had the whole of 7pj2 for Numbers, it would surely present a text even more aberrant than that of 5b1 and even closer to MT. The existence in Numbers of a whole family of MSS [7pj2 included !], of which 9a1 is only a part, and which share the same character as 5b1 in Genesis-Exodus, lends considerable support to Koster's views on the history of the Peshitta version. » Le cas intéressant de Nb 1,20-42 est discuté dans KOSTER 2004, p. 299-300, cf. KOSTER 1993, p. 244, 256 (*ad* 1.3) ; KOSTER 1998, p. 43-44 ; WALTER 2001, p. 184, n. 11.
53. Voir l'ouvrage très complet de Haefeli : HAEFELI 1927, suivi de VAN DER PLOEG 1948, de HOSPERS 1964 et, plus récemment, de DIRKSEN 1988a, avec son indispensable *Annotated Bibliography* (DIRKSEN 1989b).

> « Mais peut-on réellement continuer à douter que F [9a1] contienne une révision de la Peshitta destinée à la rapprocher du texte massorétique hébreu ? (...) Précisément, parmi les 45 passages où ADF [7a1, 6h5 et 9a1] s'accordent entre eux contre l'unanimité des autres manuscrits, pas moins de 25 s'accordent avec le texte massorétique. (...) Il conviendrait donc d'émettre également le même doute à propos d'A et de D et, par conséquent, de considérer que les trois plus anciens manuscrits de la Peshitta ont été remaniés pour les rapprocher du texte hébreu. (...)
> Cette situation me conduit nécessairement à penser que non seulement nous ne devons pas critiquer le ms. F [9a1] pour ses nombreux accords avec le texte hébreu, mais que nous devons au contraire l'estimer, puisqu'il est le manuscrit le plus proche, comme type de texte, d'Éphrem [54] ».

> « L'existence de ces deux sortes de textes ayant été montrée, nous tâchons naturellement de trouver leur relation l'un avec l'autre. La prise en compte de tous les élements me semble mener à la conclusion que le type de texte littéral de type < ms. D = 5b1 > est antérieur [55] ».

En outre, il est vraisemblable, particulièrement grâce aux recherches de Michael Weitzman concernant le manuscrit 9a1, que pour la plupart des autres livres de l'Ancien Testament la même situation se produira dès que l'on disposera d'un nombre suffisant de témoignages manuscrits analogues à 5b1 ou 9a1 : tel est par exemple le cas du livre des 12 petits prophètes [56]. Enfin, je crois qu'il est possible de tracer plus loin la ligne TR/ST→BTR→5b1/9a1/7pj2 etc., vers l'origine de la Peshitta, et de conclure que le texte originel de la Peshitta, quoique inconnu de nous, a dû être encore plus proche de l'hébreu que celui du témoignage manuscrit le

54. DIETTRICH 1905, p. xxxi-xxxii (cf. note 48). Diettrich recourt ici exactement à la même argumentation que celle qu'utiliseront KOSTER 1977a (p. 158-161, 182 et 184 [cf. 188], 529) et WALTER 1995 (p. 187, n. 1).

55. PINKERTON 1914, p. 34 (cf., dans le présent article, n. 9 et 43) ; il affirme que « no MS represents either type pure and simple » (p. 33) : de temps en temps D (5b1) a les mêmes additions ou déviations par rapport au TM que les autres mss ; quelquefois, seul A (7a1) a préservé une leçon qui suit le texte hébreu.

56. GELSTON 1987, p. 104-106, GELSTON 1988, p. 82-86 ; voir ci-dessus, n. 22. Je crains que le même jugement ne s'applique à Daniel ; à mon avis la conclusion de Richard A. Taylor : « there is every reason to think that [...] the original shape of the Peshiṭta OT [i.e. « the putative text of the original Syriac translation », *ibid.*] did not differ significantly overall from our modern perceptions of the same [i.e. « the critically constructed text », *ibid.*] » est trop optimiste (TAYLOR 1994, p. 24 ; voir aussi l'étude sérieuse qu'il a donnée récemment [TAYLOR 2007], et celle d'Olivier Munnich [MUNNICH 2005]). Je crois que la critique de Dirksen (en faveur à la technique de traduction, contre LUND 1988 [DIRKSEN 1992]) et celle de moi-même (en faveur des altérations internes au syriaque [*inner-Syriac changes*] pendant la transmission du texte de la Peshitta, contre MORRISON 2001 et partiellement WILLIAMS 2001 [KOSTER 2004, p. 304-309]) est applicable aussi au cas de Daniel. N.B. : le texte original du ms. 9a1 manque pour Daniel.

plus originel que nous puissions atteindre, à savoir le témoignage de 5b1, 9a1, 7pj2, etc. [57].

Tout cela signifie que des dizaines de variantes de « la Peshitta » du deuxième ou troisième stade ne doivent pas figurer comme des variantes de « la » Peshitta pour la critique textuelle de l'Ancien Testament hébreu, quoiqu'elles soient attestées par tous (ou presque tous) les manuscrits plus récents. Sebastian Brock avait déjà tiré notre attention sur ce sujet dans son compte-rendu de ma thèse :

> Les découvertes de Koster ont d'importantes implications pour l'utilisation de la Peshitta dans la critique textuelle de la Bible hébraïque : non seulement la Peshitta prend de l'importance étant donné sa véritable nature [...], mais la manière dont elle est citée dans la BH ou la BHS, par exemple, est parfois trompeur ou incorrect (car ce n'est pas la plus ancienne forme qui est utilisée), et doit être révisé [58].

En effet, ces variantes ne sont que le résultat d'un développement *interne* du texte syriaque pendant sa transmission dans les manuscrits de la Peshitta. Une coïncidence avec des leçons comparables d'autres versions ressortit au phénomène appelé *polygenèse* par Michael Weitzman [59] et ne saurait constituer un témoignage collectif de ces versions qui prouverait une déviation authentique du texte hébreu.

Par exemple, *BHS* note, à propos de la leçon אלהים en Ex 6,2 que « S », la Peshitta, confirme la variante יהוה (le tétragramme) de la Septante, du texte samaritain et de la Vulgate ; cette rédaction est trompeuse, parce que les manuscrits les plus anciens de la Peshitta de l'Exode, mss 5b1 et 7a1, et aussi le lectionnaire 9l6, lisent ܐܠܗܐ (Dieu), comme le TM !

L'addition à Ex 1,20 de ܡܛܠ ܕܚܒܘ ܩܒܠܬܐ (« [Dieu favorisa les sages-femmes Shifra et Poua] *parce qu'elles avaient fait cette chose* ») dans tous les manuscrits de la Peshitta sauf ms. 5b1 ne peut être qu'une glose explicative ajoutée au texte dans une phase ancienne de son existence. Elle n'a pas de valeur comme variante textuelle pour le TM.

Un exemple (en même temps un cas spécial) d'addition d'un mot singulier est l'addition de Miryam dans la généalogie de Moïse et Aaron en Ex 6,14-25. Dans le texte hébreu (TM) d'Ex 6,20, seuls Aaron et Moïse sont mentionnés comme enfants de 'Amram et Yokébed : aussi Miryam manque-t-elle encore dans ms. 5b1. Puis elle est ajoutée : placée dans la plupart des manuscrits *après* Aaron et Moise, mais en trois cas, les mss « BTR » 7a1 et 8b1 et le manuscrit nestorien 10b2, *entre* ses deux frères. Il y a plusieurs

57. Cf. KOSTER 1977a, p. 196 (*ad* 5.), KOSTER 2003, p. 242, KOSTER 2004, p. 301 (avec citation de Nöldeke [n. 16], telle que la rend de Boer en anglais, DE BOER 1981, p. 347, avec n. 5. Voir également HAEFELI 1927, p. 100-101 ; (VAN DER KOOIJ 1981, p. 296 [n. 99]).

58. BROCK 1978, p. 550. Espérons que, quant aux citations de la Peshitta, la *Quinta* ne tombera pas dans le même piège !

59. Pour l'idée de *polygenèse*, voir WEITZMAN 1999 (p. 13, 69-70, 86, 90, 92-95, etc.).

autres exemples de ce phénomène où un mot ajouté pendant le processus de développement interne au syriaque (« *inner-Syriac development* ») a éprouvé de la peine, au début, à trouver sa propre place dans le texte [60].

La raison de l'ajout de Miryam est claire et simple : en Ex 15,20.21 elle figure comme la sœur d'Aaron, qui danse et chante avec les femmes d'Israël, et en Nb 26,59 (texte parallèle à Ex 6,20) elle est présente, même dans le texte hébreu, avec l'appellation « leur sœur » [61].

De même façon, en Ex 2,22 tous les manuscrits de la Peshitta ont ajouté la naissance d'Eliezer à celle de Gershom, conformément à Ex 18,2-4, où tous les deux, Gershom et Eliézer, sont introduits comme fils de Moïse et de Cippora. Puisque l'on trouve l'addition dès le manuscrit 5b1, il est impossible de décider si elle provient du traducteur ou du processus interne de transmission dans les manuscrits syriaques pendant la première phase de son développement. Une addition semblable se trouve dans quelques manuscrits de la Septante et de la Vulgate, mais cette similarité est probablement due, dans chacun de ces cas, aux termes du verset Ex 18,4 en hébreu. Il pourrait donc bien s'agir d'un nouvel exemple de *polygenèse* : il ne me semble pas vraisemblable que l'addition en Ex 2,22 témoigne d'une *Vorlage* hébraïque différente du TM.

Voici une liste avec quelques exemples de notation dans l'apparat critique de la *BHS*, extraits des livres de l'Exode, des Nombres et des Rois (première moitié du premier livre), qui sont indiqués dans l'apparat comme des variantes appuyées par « la » Peshitta (« S »), mais qui ne sont plus valides, parce qu'elles ne sont pas attestées par les « single carriers » du stade premier, comme 5b1 (l'Exode), 7pj2, 6b1-9a1 (les Nombres) ou 9a1 seul (les Rois), qui, à ces places, correspondent au TM [62] :

Ex 1,20 (addition d'une phrase ; voir ci-dessus) ;

6,2 (*v.l.* יהוה = ܡܪܝܐ, mais 5b1 7a1 ܐܠܗܝܡ = TM אלהים ; voir ci-dessus) ;

6,20 (ajout de Miryam, voir ci-dessus) ; 17,9 (changement de division du texte) ;

20,10 (addition de בה / ܒܗ ; voir ci-dessous) ; 20,11 (« septième » pour « sabbat » ; voir ci-dessous) ; 29,25 (addition erronée [cf. את החזה מאיל v.26!] de

60. Voir KOSTER 1993, p. 246, 259

61. Pour Miryam, voir en outre Nb 12,1-15 (passim), 20,1 (mort de Miryam), Dt 24,9, Mi 6,4 (Moïse, Aaron et Miryam) et 1 Ch (4,17 et) 5,29 (Aaron, Moïse et Miryam, « fils (!) de 'Amram »).

62. En Ex 20,10 et Nb 19,18 (2°) l'addition ne se trouve que dans les mss du TR. De même, le changement de 40 en 20 et de 20 en 40 dans 1 R 6,17 (voir aussi la contribution d'Adrian Schenker dans le présent volume) n'est attesté que dans les mss du TR. Dans le cas de Nb 20,3, les mss 6b1 7pj2 et 9a1* sont appuyés par 8b1 en ce qu'ils ne partagent pas l'addition des autres mss, dans le cas semblable de 1 R 8,56, 9a1*fam* est appuyé par 8h4 (et 19g4*.7*). À toutes les autres places mentionnées ce n'est que le « singular carrier » (5b1 en Exode, 7pj2 en Nombres et 9a1 en Rois), ou le groupe formé par les mss [7pj2] 6b1-9a1 en Nombres, qui concorde avec la leçon du TM.

« la poitrine du bélier ») ; 31,17 (addition stéréotypée de) ; 32,31 (addition de) ;

Nb 3,28 (addition de [ופקדיהם, cf. 3,22.34]) : 5,17 (pour המשכן [= 7pj2 9a1* ; le ms. 6b1 a préservé les deux mots!]) ; 10,22 [et 10,27, cette fois sans note dans la *BHS*] (omission de בני [7pj2]) ; 10,28 (omission de ויסוע [7pj2]) ; 10,33 (une marche d'*un* jour au lieu de *trois* jours [9a1*fam*(9a1*) = TM ; *l.n.* 7pj2]) ; 12,6 (addition de) ; 19,18 (omission de כל [6b1 9a1*fam*]), *ibid.* (addition de כל) ; 20,3 (addition de après) ;

1 R 2,34 (*v.l.* pour בביתו [= 9a1*fam*]) ; 3,18 (omission de בבית [9a1*fam*]) ; 5,9 (omission de כחול אשר על שפת הים [= 9a1*fam*]) ; 6,2 (omission de המלך [9a1*fam*], après), *ibid.* (addition de) ; 6,17 (40 > 20) et 6,20 (20 > 40), 7,20 (addition de) ; 8,56 (addition de) ; 8,63 (omission de אשר זבח [= 9a1*fam*]) ; 10,10 (omission de מלך [6ph2 9a1*fam*]) ; 11,5 (addition de , cf. 11,7.33) ; 12,3 (omission [?] de קהל [, comme lu par tous les mss, sauf 12a1*fam*]) ; 13,2 (addition de).

3. ... du Décalogue

Tournons-nous maintenant vers le Décalogue. En 2004 une monographie impressionnante et très complète a paru qui traite de ce sujet : *Le Décalogue et l'histoire du texte*, par Innocent Himbaza. Dans cet ouvrage « capital » Himbaza n'a pas oublié la Peshitta – comme il se passe trop souvent ; cependant, il a commis un « péché capital » contre l'Édition de Leyde, parce qu'il a utilisé seulement le BT, le texte de base, sans tenir compte du deuxième apparat critique[63]. Il ne donne que des notes, qui invitent le lecteur à se référer à la préface du premier volume et à l'apparat de l'édition (« pour d'autres variantes »). Or, c'est là, dans cette préface même, qu'on est averti par P. A. H. de Boer, le premier éditeur en chef, qu'il convient d'utiliser le texte de base *avec* les apparats critiques[64] et c'est notamment dans le deuxième apparat que se trouvent les leçons cruciales des manuscrits 5b1 et 9a1, qui nous dirigent le plus souvent au plus près de l'origine de la Peshitta. Malheureusement l'auteur lui-même n'en a pas fait usage !

63. HIMBAZA 2004, p. 86-89, avec n. 151 et 152 (p. 86). Avec mes remerciements sincères au Dr. Michel van der Meer et au Dr. Raymond de Hoop pour avoir attiré mon attention sur ce livre. Dr. de Hoop prépare une monographie sur la numérotation des dix commandements. Voir KOSTER 1980 (non mentionné par Himbaza, pas plus que ma monographie, KOSTER 1977a).

64. DE BOER 1977, p. viii ; cf. WEITZMAN 1999, p. 307 (avec n. 132), KOSTER 2004, p. 305, ROMENY 2005, p. 180 (cf. 175-177) : « but I underestimated the force of the printed text even among scholars » ; DE BOER 1981, p. 356. Voir aussi HAYMAN 1991, Introduction, p. xi : « On the whole, the printed text [...] can by no means be taken to represent the earliest available form of the Peshiṭta text of Numbers. This has to be reconstructed from the critical apparatus », etc.

Pour moi, il m'était agréable de découvrir que l'on peut retrouver dans le Décalogue tous les stades que j'ai présentés plus haut. Le premier cas à discuter se trouve en Ex 20,4 (= Dt 5,8) : l'addition, par rapport à l'hébreu, de ܟܠ « tous » avant ܥܠܡܐ *dans tous les mss de la Peshitta, y compris 5b1*. Ces additions (et quelquefois omissions) de ܟܠ sont nombreuses dans la transmission des manuscrits syriaques. En Ex 10,21 le Seigneur dit à Moïse : « Qu'il y ait des ténèbres sur le pays d'Égypte », mais les trois mss du BTR, 7a1, 7h13 et 8a1, ont ajouté ܟܠ « Qu'il y ait des ténèbres sur *tout* le pays d'Égypte » (à mon grand regret, on en a fait le texte de base dans l'édition)[65]. Pourquoi cette addition de ܟܠ ? Parce que dans le verset suivant on lit, dans le TM aussi : « [Moïse étendit sa main...] et il y eut des ténèbres opaques sur *tout* le pays d'Égypte ». C'est *l'influence des mots ou des versets voisins* qui apparaît très souvent dans le développement interne de la Peshitta.

De même en Ex 20,4 et Dt 5,8 ...לא תעשה לך פסל [ו]כל תמונה אשר... (« Tu ne feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui », etc.) dans la Peshitta ...ܠܐ ܬܥܒܕ ܠܟ ܦܣܠ ܘܟܠ ܕܕܡܘܬ ܐܝ ܕܒܫܡܝܐ ܡܢ... le ܟܠ est ajouté sous l'influence du ܕܕܡܘܬ ܐܝ ܕܒܫܡܝܐ suivant. Dans le TM, וכל תמונה est conçu comme une sorte d'apposition explicative de פסל, tandis que dans la Peshitta ܕܠܟ ܦܣܠ et ܕܕܡܘܬ sont vus comme parallèles. Parce que tous les manuscrits, y compris 5b1, ont l'addition de ܟܠ, on ne peut affirmer si l'addition est due au traducteur ou au copiste, mais il me paraît plausible que c'est ce dernier qui l'a ajouté en Ex 20,4 / Dt 5,8.

Les cas suivants sont des exemples intéressants de variantes par rapport au TM de *tous les mss de la Peshitta sauf 5b1*. Dans le « préambule », le verset célèbre qui introduit le Décalogue (אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצים מבית עבדים), le Deutéronome syriaque lit, correctement, ܕܐܦܩܬܟ pour l'hébreu אשר הוצאתיך ; « c'est moi, le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait *sortir* » etc. (Dt 5,6). Par contre, le texte de l'Exode (20,2) a ܕܐܣܩܬܟ au lieu de ܕܐܦܩܬܟ : « qui t'ai fait *monter* », ce qui refléterait l'hébreu אשר העליתיך (comme en Mi 6,4, Ez 29,4 ; 39,2), le causatif (hiphil) du verbe עלה « monter ».

Innocent Himbaza a découvert le parallèle presque parfait d'Ex 20,2 / Dt 5,6 en Ps 81,11, sauf qu'en ce cas le verbe עלה est employé en hébreu : « C'est moi, le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait *monter* (המעלך, participe hiphil) du pays d'Égypte ». Mais sa conclusion : « nous pouvons considérer le verbe « monter » utilisé en Ex 20,2 comme résultant d'une interprétation de la part des traducteurs de S <= la Peshitta> » ne tient pas compte des données procurées par le deuxième apparat[66] : c'est à nouveau le manuscrit 5b1 qui a retenu la leçon originale du traducteur, qui n'avait aucune raison de traduire autrement que dans le sens littéral. La leçon ܕܐܣܩܬܟ n'est rien d'autre que le résultat de l'erreur d'un scribe, qui aura confondu les caractères très semblables de *pe* et de *samek*.

65. Cf. KOSTER 1993, p. 239.
66. HIMBAZA 2004, p. 122.

Il s'agit donc d'un cas analogue à celui de la corruption de ܕ en ܪ dans ܠܐ ܬܣܓܕ, devenu ܠܐ ܬܣܓܪ, discuté plus haut (Ex 6,22). Michael Weitzman, parmi tant d'autres idées créatives, nous a décrit de façon magistrale comment se déroulait le processus de la corruption d'un texte par l'erreur d'un seul copiste :

> Le succès des manuscrits est très variable. [...] Parfois un ms. qui se trouvait au bon endroit au bon moment a pu avoir beaucoup de descendants. Tôt ou tard, une des familles a dépassé les autres en nombre, et celles-ci se sont éteintes. [...]
>
> Le processus a pu se répéter souvent, ce qui a pu aboutir à ce que tous les mss conservés dérivent d'une copie de plusieurs générations plus récente que l'original. Quand un tel cycle approche de sa fin, la plupart des mss appartiennent à une seule famille, mais un petit nombre n'y appartiendra pas et ne sera pas corrompu par toutes ses erreurs. En P (R, Jr., Lam.) [...] tous les mss appartiennent à une seule famille, et 9a1 est la seule exception, [...]. [67]

J'ose persister dans mon opinion, même quand un témoin encore plus ancien que 5b1 a déjà la leçon déviante ܐܦܪܗܛ, comme Bob Owens nous l'a montré dans son magnifique ouvrage *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, et dans ses études suivantes [68].

Puisqu'il est démontré, par lui et d'autres comme Bas ter Haar Romeny, que le texte biblique d'Aphraate (ses Homélies datent de 337 à 344/5 AD) reflète déjà plus ou moins le deuxième stade, tandis que celui de son contemporain Éphrem (environ 306-373 AD) atteste encore souvent le premier stade, celui de 5b1 9a1 etc., Michael Weitzman a développé la théorie brillante que – de la même façon que dans le cas de l'origine de TR – les leçons nouvelles surgissent d'abord à l'Est, tandis qu'à l'Ouest les textes du stade antérieur se sont maintenus plus longtemps. L'histoire se répète [69] !

Le deuxième exemple dans le Décalogue d'une différence entre le TM et tous les manuscrits de la Peshitta sauf 5b1 est un autre cas de l'influence d'une phrase voisine. Comme on sait, il n'y a qu'une seule divergence manifeste entre les deux versions du Décalogue en Ex 20 et Dt 5 : c'est la motivation du quatrième commandement, celui qui concerne le sabbat. En Exode il dérive de la Genèse, tandis qu'en Deutéronome il est motivé par l'Exode. C'est par là qu'en Ex 20 la création en six jours (כי ששת ימים עשה יהוה... [ܡܛܠ ...]) suivie par le repos divin au septième jour (וינח ביום השביעי [...]), a entraîné le changement abusif (à la fin du v. 11) de השבת, « le sabbat », en השביעי, « le septième », dans le Papyrus Nash, dans la Septante et dans la Peshitta-BTR.

67. WEITZMAN 1988, p. 244-245.

68. OWENS 1983, p. 214-217, cf. OWENS 1988.

69. WEITZMAN 1999, p. 302 (cf. p. 300) ; cf. ROMENY 2006a, p. 152-154 ; p. 162-163. Le commentaire d'Éphrem ne cite que les versets 5 et 6 du chapitre 20 de l'Exode.

En revanche, dans le texte du Deutéronome (Dt 5,15), il n'y avait pas de raison de changer « sabbat » en « septième », parce qu'un ܫܒܥܐ voisin manque. Toutefois, dans le cas d'Ex 20 aussi, il ne peut pas être question d'une variante dans le TM attestée par « la » Peshitta, car la présence de la traduction correcte ܘܫܒܬܐ pour TM השבת dans 5b1 prouve qu'il n'est question que d'un cas de *polygenèse* : la leçon ܫܒܥܐ (2[e]) est le résultat d'une erreur apparue au cours du développement interne de la Peshitta dans ses manuscrits.

Il reste deux exemples dans le Décalogue où la variante ne se trouve que *dans le troisième (et dernier) stade* : TR / ST. Ici, l'ensemble de BTR et 5b1 représentent encore la leçon originale, qui correspond à celle du TM. C'est seulement TR, le textus receptus, qui diffère. Les manuscrits qui sont mentionnés comme témoins dans le deuxième apparat de l'édition de Leyde forment une série stéreotype : 8a1[c] (si présent) en tête, suivi par les mss nestoriens 9b1, 10b1, 10b2, etc [70].

Ainsi, dans le cas du verset 10 ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל מלאכה (ܘܒܝܘܡܐ ܫܒܥܝܐ ܫܒܬܐ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܠܐ ܬܥܒܕ ܟܠ ܥܒܕܐ), il est impossible que « S », la Peshitta, avec les autres versions et le papyrus Nash, appuie une *varia lectio* בה dans le TM, comme indiqué dans *BHS* (voir ci-dessus). De nouveau, c'est un cas de *polygenèse* d'une addition évidente, qui pouvait se produire à plusieurs reprises. Serait-il possible que l'addition de ܒܗ ait été introduite dans le TR sous l'influence de la Septante (οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον) ? [71]

Le dernier cas (le cinquième) se réfère, ainsi que les deux précédents, au commandement du sabbat. Il n'existe encore qu'en Exode, puisqu'il se trouve dans le v. 11 (comme le troisième), contenant la motivation différente de celle du Deutéronome. Comme nous l'avons vu en haut dans le cas de Ex 6,2, le tétragramme, rendu en syriaque par ܡܪܝܐ (le Seigneur), et le mot ܐܠܗܐ (Dieu, אלהים) s'échangent facilement. Ici, en Ex 20,11, il semble que c'est sous l'influence du premier verset de l'Ancien Testament (בראשית ברא אלהים) qu'on a changé ܡܪܝܐ en ܐܠܗܐ. On pourrait avoir là un cas de modification plus ou moins consciente, tel que ceux qu'Adrian Schenker présume à l'origine du TR en Rois [72].

70. Voir l'édition *ad loc* : KOSTER 1977b, p. 163, l'apparat critique à Ex 20,10 et 20,11, première entrée (les deux fois).

71. Dans l'édition de Leyde du Deutéronome, le rapport entre texte et apparat est inversé : contrairement à l'Exode (20,10) le texte lit ܠܐ ܬܥܒܕ ܒܗ ܟܠ ܥܒܕ, avec ܒܗ, et l'apparat mentionne l'omission de ܒܗ par 5b1 6b1 6h6 : VAN VLIET 1991, p. 18 (à 5,14). Il faut remarquer que ms. 9a1 manque ici comme témoin par suite d'une lacune (iii 3 – ix 19, cf. Introduction, VAN VLIET 1991, p. xii) : sinon, 9a1 aurait appuyé la leçon de 6b1 etc. et leur texte aurait eu l'avantage! Pour l'idée de polygenèse, voir le présent article, note 59.

72. Voir sa contribution dans le présent volume. On pourrait comparer l'addition (uniquement dans le stade TR/ST) de ܘܡܫܟܗ entre ܫܡܝܐ et ܘܐܪܥܐ en Ex 2,3 (la corbeille

En général, dans le Décalogue, le texte de la Peshitta suit celui du TM avec beaucoup d'exactitude. Mais je veux signaler deux phénomènes remarquables qui ont reçu à bon droit beaucoup d'attention de la part d'Innocent Himbaza.

L'un concerne l'usage fréquent de la copule *waw* dans la version deutéronomique du Décalogue, notamment dans les commandements sept à dix (*bis*) : לא תרצח ולא תנאף ולא תגנב ולא תענה ברעך עד שוא ולא תחמד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך etc. (Dt 5,17-21). Il est curieux que les versions n'aient pas reproduit cette différence qui existe dans le texte hébreu entre Ex 20 et Dt 5.

L'autre point remarquable concerne la traduction de על פני en Ex 20,3 / Dt 5,7[73]. Il semble exister une traduction traditionnelle qui interprète cette expression difficile à comprendre comme « excepté moi » : πλὴν ἐμοῦ (la Septante), בר מני / ܠܒܪ ܡܢܝ, Targum et Peshitta). Mais la Vulgate lit *coram me* en Ex 20,3 et *in conspectu meo* en Dt 5,7[74]. Et l'on est supris de voir qu'en Dt 5,7 le codex B (Vaticanus) de la Septante a la traduction littérale : πρὸ προσώπου μου au lieu de πλήν ἐμοῦ.

Les savants du XVII[e] siècle ont fait déjà mention de ces différences : Hugo Grotius (de Groot) remarque : « [*Non habebis Deos alienos coram me.*] Recte illud על פני Graeci explicuere per πλήν » ; il se réfère à « II Reg. » [= 2 S] 3,13.35 אם לפני, « extra quam, nisi » ; « פנה est persona : פני circumlocutio, pro eo quod simpliciter diceremus *me*, על פני [*super me*]. sic & Latinis super pro praeter sumitur. In Graeco Deuteronomii non male : πρὸ προσώπου μου [*ante faciem meam*]. Est autem & πλεονασμός [*oratio abundans*], *Alius praeter me.* nam suffecerat *praeter me* » (!), etc. Il faut signaler que pour la Septante de Dt 5,7 Grotius ne connaît que la leçon du manuscrit B (Vaticanus)[75].

Matthew Poole dans sa grande *Synopsis Criticorum*, après le lemme « *coram me*, על פני *Praeter me*, o΄[= la Septante].Ch.Sy.Ar.Rectè » cite le commentaire de Grotius comme je l'ai rendu ci-dessus. Puis il donne plusieurs autres manières d'interpréter : « *coram facie mea* » (« Emphaticωs dictum ») ; « *Non-super faciem meam*, i.e. non in praesentia mea, seu mecum ; i.e. nullibi, quia sum ubique praesens » (!) ; « *juxta faciem meam*, i.e. mecum, seu in templo meo » ; « *praesente*, vel *vivente*, *me* ; i.e. quamdiu ego sum, vel vivo ; h[oc] e[st] in aeternum » (!). Cela est l'exégèse des « doctiores Hebraeorum », qui se réfèrent à Gn 11,28 : « Harân mourut על פני son père Térah » (BJ : « en présence de son père T. » ; TOB : « avant son

de Moïse), probablement sous l'influence de ܬܝܒܘܬܐ ܕܢܘܚ ܕܡܫܟ ܐܪܘܢܐ en Gn 6,14 (l'arche de Noé), cf. KOSTER 1993, p. 245, 258 (1.8.3.) ; ROMENY 1997, p. 261-264.

73. La vocalisation remarquable פָּנָי dans les éditions paraît être créée pour indiquer la double prononciation : celle de *pānāy* avant *soph pasuq* et celle de *pānay* (sans *soph pasuq*) afin d'unifier les v. 2 et 3 pour la récitation publique, cf. GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY 1910, p. 63 (§ 15*p*).

74. La Vetus Latina lit *Non erunt tibi Dii alii praeter me*, comme la Septante, « dont elle dépend », HIMBAZA 2004, p. 90, et n. 165.

75. GROTIUS 1644, p. 36. Voir aussi HIMBAZA 2004, p. 182 (le tableau).

père T. »), expliqué comme « vivente & praesente Therah. Includere potest & locum & tempus universum », en citant Ps 72,17 (pour « tempus ») et 139,7 (pour « locum ») ; « *è regione mei*, ... Nec sine me, nec mecum, ut v. 23 » ; et « *contra me*, sive *faciem meam* ». À propos du Deutéronome (5,7) la plupart de ces interprétations sont répétées brièvement après le lemme « *In conspectu meo*] » (selon la Vulgate) [76].

Pour Ludovicus de Dieu c'est le seul texte du chapitre vingt de l'Exode qu'il commente dans son ouvrage *Critica Sacra sive Animadversiones* : « על פני *ad conspectum meum.* hinc colligunt Judaei שאסור לשתף שם שמים ודבר אחר *illicitum esse consociare nomen Dei et rem aliam* » [77].

Il me semble que la traduction « excepté moi » (*praeter me*) de la Septante, du Targum et de la Peshitta a été dictée par des considérations d'anti-anthropomorphisme, ainsi que la plupart des exégèses suggérées plus haut [78].

4. Conclusion

1) Il est essentiel dans l'usage de la Peshitta pour la critique textuelle d'examiner d'abord la possibilité qu'une différence entre le TM et « la » Peshitta soit le résultat d'un développement *interne* du syriaque. Le témoignage des manuscrits du premier stade est une aide indispensable afin d'arriver à cette conclusion. En général, c'est la similitude ou la différence par rapport au TM qui sera décisive [79].

2) En deuxième lieu il y a des considérations de technique de traduction qui peuvent expliquer certaines différences entre le TM et la Peshitta [80].

3) Ce n'est qu'après avoir fait ces démarches qu'on peut soupçonner l'existence d'une variante textuelle véritablement digne de ce nom [81].

Ainsi « la » Peshitta existe ! Mais il faut la chercher, il faut la découvrir...

Post-Scriptum.

J'ai parlé dans cet article de « la » Peshitta seulement en tant qu'instrument pour la critique textuelle. Il y a d'autres domaines dans lesquels la Peshitta est utile, qui se fondent sur d'autres qualités de la Peshitta, alors quela critique textuelle cherche le texte le plus original possible. Il suffit de rappeler, à ce propos, les mots éloquents que le regretté David Lane, dans sa monographie *The Peshiṭta of Leviticus*, a consacrés à

76. POLUS 1684, col. 401 ; col. 768.

77. DE DIEU 1693, p. 24 (il n'y a pas de commentaire au ch. 5 du Deutéronome, p. 43).

78. Autrement F. Horst : « mir ins Gesicht » (*RGG* 2, 1958[3], col. 70, s.v. Dekalog [69-71]).

79. KOSTER 2004 ; JENNER *e.a.* 2006, p. 22-23, 32-36 (et voir ci-dessus la note 25) ; VAN PEURSEN 2007, p. 8-12, 17-18, 24 (et n. 46).

80. DIRKSEN 1992 ; WEITZMAN 1999, p. 16 ; GREENBERG 2002.

81. LUND 1988 ; MUNNICH 2005.

« the "real" Peshiṭta » : est-elle « the closest mechanical equivalent to the Massoretic Text, or the one removed furthest from it, taken as evidence of independence from referral to it » ? LANE 1994, p. 131 ; cf. p. 91 : « ... where the translator's purpose is to establish the version as the "real" text, so that this in turn may carry the freight of authority and inspiration ». Et ces mots de son introduction : « Hence, at the end, the context for Peshiṭta studies is shown to be church history, or rather church life » (p. xv).

Bibliographie

List 1961 : *List of Old Testament Peshiṭta Manuscripts* (Preliminary Issue), Leiden.

The Old Testament in Syriac : *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version*, Leiden (depuis 1972):

DE BOER 1977 : Piet A.H. de Boer, *The Old Testament in Syriac*, 1,1, Leiden, p. v-xiv (préface).

DE BOER 1978, DIRKSEN 1978 : *The Old Testament in Syriac*, 2,2, Leiden (Juges, préparé par Piet B. DIRKSEN ; Samuel, préparé par Piet A. H. DE BOER).

BROCK 1987 : *The Old Testament in Syriac*, 3,1, Leiden (Isaiah, préparé par Sebastian P. BROCK).

ERBES 1991, HAYMAN 1991, LANE 1991, VAN VLIET 1991 : *The Old Testament in Syriac*, 1,2 ; 2,1b (Leviticus-Numbers-Deuteronomy-Joshua), Leiden (le Lévitique, préparé par David J. LANE ; les Nombres, préparé par A. Peter HAYMAN ; le Deutéronome, préparé par W. Maarten VAN VLIET, d'après le matériel compilé par Hans [J.H.] HOSPERS et Han J.W. DRIJVERS ; le livre de Josué, préparé par J.E. ERBES).

JANSMA 1977b, KOSTER 1977b : *The Old Testament in Syriac*, 1,1 (Genesis-Exodus), Leiden, p. 1-116 (la Genèse, d'après le matériel préparé par Taeke JANSMA) et p. 117-219 (l'Exode, préparé par Marinus D. KOSTER).

Le texte de la Septante est pris de l'édition de H.B. Swete, *The Old Testament in Greek*, 1 (Genesis-iv Kings), Cambridge, 1895², après consultation de l'édition de J.W. Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, 2, (Exodus) et 5 (Deuteronomium), Göttingen 1991, 1977.

Le commentaire de saint Ephrem est édité par R.M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Comentarii* (CSCO 152, Scriptores Syri 71) ; traduction, CSCO 153 (Scriptores Syri 72), Louvain, 1955-1965.

ALBREKTSON 1963 : Bertil ALBREKTSON, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, Lund (Studia Theologica Lundensia 21).

BARNES 1914 : William E. BARNES, « A New Edition of the Pentateuch in Syriac », *Journal of Theological Studies* 15, p. 41-44.

DE BOER 1981 : Pieter A.H. DE BOER, « Towards an Edition of the Syriac Version of the Old Testament », *Vetus Testamentum* 31, p. 346-357 (Peshiṭta Institute Communications 16).

BROCK 1978 : Sebastian P. BROCK, Compte rendu de M.D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus*, *Journal of Theological Studies* NS 29, p. 549-551.

BROCK 1988 : Sebastian P. BROCK, « Text History and Text Division in Peshiṭta Isaiah », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 49-80.

COOK 1988 : Johann COOK, « The Composition of the Peshiṭta Version of the Old Testament (Pentateuch) », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 147-168.

DE DIEU 1693 : Ludovicus DE DIEU, *Critica Sacra sive Animadversiones In loca quaedam difficiliora Veteris et Novi Testamenti*, Amsterdam (Editio nova).

DIETTRICH 1905 : G. DIETTRICH, *Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia*, Giessen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 8).

DIRKSEN 1972 : Peter B. DIRKSEN, *The Transmission of the Text in the Peshiṭta Manuscripts of the Book of Judges*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 1).

DIRKSEN 1985 : Peter B. DIRKSEN, « East and West, Old and Young, in the Text Tradition of the Old Testament Peshiṭta », *Vetus Testamentum* 35, p. 468-484 (Peshiṭta Institute Communications 19).

DIRKSEN 1986 : Peter B. DIRKSEN, « The Relation between the Ancient and the Younger Peshiṭta MSS in Judges », dans J.W. van Henten, H.J. de Jonge *e.a.* (éds.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leiden, p. 163-171.

DIRKSEN 1988a : Peter B. DIRKSEN, « The Old Testament Peshitta », dans M.J. Mulder, H. Sysling (éds.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht, p. 255-297 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2, 1).

DIRKSEN 1988b : Peter B. DIRKSEN, « The Ancient Peshiṭta MSS of Judges and their Variant Readings », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p.127-146 ; 270-278.

DIRKSEN 1989a : Peter B. DIRKSEN, Compte rendu de A. GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, *Bibliotheca Orientalis* 46, p. 152-154.

DIRKSEN 1989b : Peter B. DIRKSEN, *An Annotated Bibliography of the Peshiṭta of the Old Testament*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 5), suivi par « Supplement to *An Annotated Bibliography*, 1989 », dans DIRKSEN et VAN DER KOOIJ 1995, p. 221-236 (appendix).

DIRKSEN 1989c : Peter B. DIRKSEN, « Some Remarks in Connection with the Peshiṭta of Kings », dans A.S. van der Woude (éd.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (Festschrift M.J. Mulder), Leiden, p. 22-28 (Oudtestamentische Studiën 25).

DIRKSEN 1992 : Peter B. DIRKSEN, « The Peshiṭta and Textual Criticism of the Old Testament », *Vetus Testamentum* 42, p. 376-390 (Peshiṭta Institute Communications 22).

DIRKSEN 1998 : Peter B. DIRKSEN, « Targum and Peshitta: Some Basic Questions », dans P.V.M. Flesher (éd.), *Targum Studies, Volume Two: Targum and Peshitta*, Atlanta, p. 3-13 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

DIRKSEN 2006 : Peter B. DIRKSEN, « In Retrospect », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 25-37.

DIRKSEN et MULDER 1988 : P. B. DIRKSEN, M. J. MULDER (éds.), *The Peshiṭta: its Early Text and History. Papers read at the <first> Peshiṭta Symposium ...*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 4).

DIRKSEN et VAN DER KOOIJ 1995 : P. B. DIRKSEN, A. VAN DER KOOIJ (éds.), *The Peshitta as a Translation. Papers read at the II <second> Peshiṭta Symposium ...*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 8)

EMERTON 1959 : John A. EMERTON, *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, Leiden (Studia Post-Biblica 2).

GELSTON 1987 : Anthony GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford.

GELSTON 1988 : Anthony GELSTON, « Some Readings in the Peshiṭta of the Dodekapropheton », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 81-98 ; 267-269, 290-292.

GELSTON 1998 : Anthony GELSTON, « The Twelve Prophets: Peshitta and Targum », dans P. V. M. Flesher (éd.), *Targum Studies, Volume Two: Targum and Peshitta*, Atlanta, p. 119-139 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

GELSTON 2001 : Anthony GELSTON, « The Ancient Versions of the Hebrew Bible: Their Nature and Significance », dans RAPOPORT-ALBERT et GREENBERG 2001, p. 148-164.

GELSTON 2006 : Anthony GELSTON, « Some Difficulties Encountered by Ancient Translators », dans Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, R. D. Weis (éds.), *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of* Biblia Hebraica Quinta, Leiden, p. 47-58 (Supplements to Vetus Testamentum 110).

GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY 1910 : *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch* [translated] by A. E. Cowley, Oxford (second, revised English edition, reprinted 1946, 1949).

GOSHEN-GOTTSTEIN 1992 : M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism », *Vetus Testamentum* 42, p. 204-213.

GREENBERG 2002 : Gillian GREENBERG, *Translation Technique in the Peshitta to Jeremiah*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 13).

GROTIUS 1644 : Hugo GROTIUS (de Groot), *Annotationes ad Vetus Testamentum*, dans *Opera Omnia Theologica*, 1, Bâle 1732.

HAEFELI 1927 : Leo HAEFELI, *Die Peschitta des Alten Testamentes, mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe*, Münster (Alttestamentliche Abhandlungen 11, 1).

HAYMAN 1980 : A. Peter HAYMAN, Compte rendu de M. D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus*, *Journal of Semitic Studies* 25, p. 263-270.

HIMBAZA 2004 : Innocent HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte : Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg/Göttingen (Orbis Biblicus et Orientalis 207).

HOSPERS 1964 : J. H. HOSPERS, « The Present-day State of Research on the Pešiṭṭā (since 1948) », dans T.P. van Baaren *e.a.* (éds.), *VERBUM, Essays... dedicated to H. W. Obbink*, Utrecht, p. 148-157 (Studia Theologica Rheno-Trajectina 6).

HOSPERS 1982 : J. H. HOSPERS, « Some Remarks with Regard to Text and Language of the Old Testament Peshiṭta », dans W.C. Delsman *e.a.*(éds.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag.Dr.Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P.*, Neukirchen-Vluyn, p. 443-455 (Alter Orient und Altes Testament 211).

JANSMA 1971 : Taeke JANSMA, « A Note on Dislocated Extracts from the Book of Genesis in the Syriac Massoretic Manuscripts », *Vetus Testamentum* 21, p. 127-129 (Peshiṭta Institute Communications 10).

JENNER 1988 : Konrad D. JENNER, « Some Introductory Remarks concerning the Study of 8a1 », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 200-224 ; 279-289, 293-310.

JENNER 1993a : Konrad D. JENNER, *De Perikopentitels van de geïllustreerde Syrische Kanselbijbel van Parijs (MS Paris, Bibliothèque Nationale, Syriaque 341). Een vergelijkend onderzoek naar de oudste Syrische perikopenstelsels*, Leiden (thèse de doctorat).

JENNER 1993b : Konrad D. JENNER, « A Review of the Methods by which Syriac Biblical and related Manuscripts have been described and analysed: Some preliminary Remarks », dans S. ABOUZAYD (éd.), *ARAM: A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock*, Leuven, p. 255-266 (= *Aram* 5).

JENNER 2005 : Konrad D. JENNER, « La Peshitta : Fille du Texte Massorétique ? », dans SCHENKER et HUGO 2005, p. 238-263.

JENNER *e.a.* 2004 : K.D. JENNER, A. SALVESEN, R.B. ter Haar ROMENY, W.T. VAN PEURSEN, « The New English Annotated Translation of the Syriac Bible (NEATSB): Retrospect and Prospect », *Aramaic Studies* 2, p. 85-106 (Peshiṭta Institute Communications 23).

JENNER *e.a.* 2006 : Konrad D. JENNER, Wido VAN PEURSEN and Eep TALSTRA, « CALAP: An Interdisciplinary Debate between Textual Criticism, Textual History and Computer-assisted Linguistic Analysis », dans VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006, p. 13-44.

JOOSTEN 1996 : Jan JOOSTEN, « La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76, p. 385-395.

JOOSTEN 2006 : Jan JOOSTEN, « The Old Testament in the New: The Syriac Versions of the New Testament as a Witness to the Text of the Old Testament Peshitta », dans ROMENY 2006, p. 99-106.

JOÜON 1947 : Paul JOÜON S. J., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome (2e édition ; 1923[1] ; édition revisée par T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 2006, 1996[1]).

KAHLE 1959 : Paul E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford (2e édition ; 1947[1]).

KOSTER 1967a : Marinus D. KOSTER, Compte rendu de Bertil ALBREKTSON, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, *Bibliotheca Orientalis* 24, p. 78-82.

KOSTER 1967b : Marinus D. KOSTER, « A Clue to the Relationship of some West Syriac Peshiṭta Manuscripts », *Vetus Testamentum* 17, p. 494-496 (Peshiṭta Institute Communications 6).

KOSTER 1977a : Marinus D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen/Amsterdam (Studia Semitica Neerlandica 17).

KOSTER 1980 : Marinus D. KOSTER, « The Numbering of the Ten Commandments in some Peshiṭta Manuscripts », *Vetus Testamentum* 30, p. 468-473.

KOSTER 1988a : Marinus D. KOSTER, « Which came first: the Chicken or the Egg ? The Development of the Text of the Peshiṭta of Genesis and Exodus in the Light of Recent Studies », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 99-126.

KOSTER 1988b : Marinus D. KOSTER, Compte rendu de A. GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, *Journal of Semitic Studies* 33, p. 281-285.

KOSTER 1993 : Marinus D. KOSTER, « Peshiṭta Revisited. A Reassessment of its Value as a Version », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 235-268.

KOSTER 1998 : Marinus D. KOSTER, « The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta », dans P. V. M. Flesher (éd.), *Targum Studies, Volume Two: Targum and Peshitta*, Atlanta, p. 15-54 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

KOSTER 2003 : Marinus D. KOSTER, « A New Introduction to the Peshitta of the Old Testament », *Aramaic Studies* 1, p. 211-246 (compte rendu de M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*).

KOSTER 2004 : Marinus D. KOSTER, « Translation or Transmission ? That is the Question. The Use of the Leiden O.T. Peshitta Edition », dans M. Augustin, H.M. Niemann (éds.), *« Basel und Bibel ». Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Basel 2001*, Frankfurt am Main, p. 297-312 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 51).

KOSTER 2006 : Marinus D. KOSTER, « The Enigma of the Lectionary ms. 10L1: Change of *Vorlage* in Biblical Manuscripts », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 77-96.

LANE 1978 : David J. LANE, « 'A Turtle Dove or Two Young Priests' – A Note on the Peshiṭta Text of Leviticus », *Orientalia Christiana Analecta* 205, p. 125-130.

LANE 1989 : David J. LANE, « 'The best words in the best order': Some Comments on the 'Syriacing' of Leviticus », *Vetus Testamentum* 39, p. 468-479 (Peshiṭta Institute Communications 21).

LANE 1994 : David J. LANE, *The Peshiṭta of Leviticus*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 6).

LUND 1988 : Jerome A. LUND, *The Influence of the Septuagint on the Peshitta: A Re-evaluation of Criteria in Light of Comparative Study of the Versions in Genesis and Psalms*, Jerusalem (Thèse de doctorat).

MAORI 1975 : Yeshayahu MAORI, *The Peshitta Version of the Pentateuch in its Relation to the Sources of Jewish Exegesis*, Jerusalem (thèse de doctorat en hébreu, avec un résumé en anglais).

MAORI 1995 : Yeshayahu MAORI, « Methodological Criteria for Distinguishing between Variant *Vorlage* and Exegesis in the Peshitta Pentateuch », dans DIRKSEN et VAN DER KOOIJ 1995, p. 103-120 (suivi par une réponse de Robert P. Gordon : « Variant *Vorlage[n]* and the Exegetical Factor: Response to Y. Maori », puis par : « Remarks on R. P. Gordon's Response », par Y. Maori, p. 121-128).

MORRISON 2001 : Craig E. MORRISON, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 11).

MORRISON 2005 : Craig E. MORRISON, « The Relationship of the Peshitta Text of Second Samuel with the Peshitta Text of First Chronicles », *Aramaic Studies* 3, p. 59-81.

MOSS 1933 : Cyril MOSS, « The Peshiṭta Version of Ezra », *Le Muséon* 46, p. 55-110.

MULDER 1985 : Martin J. MULDER, « The Use of the Peshiṭta in Textual Criticism », dans N. Fernandez Marcos (éd.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea*, Madrid, p. 37-53 (cinquième congrès de la IOSCS).

MULDER 1988 : Martin J. MULDER, « Some Remarks on the Peshiṭta Translation of the Book of Ezekiel », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 169-182.

MUNNICH 2005 : Olivier MUNNICH, « La Peshitta de *Daniel* et ses relations textuelles avec la Septante », dans D. Böhler, I Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Écrit et l'Esprit : Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Fribourg, p. 229-247 (Orbis Biblicus et Orientalis 214).

NÖLDEKE 1898 : Theodor NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig (zweite, verbesserte Auflage ; reprographische Nachdruck, mit Anhang bearbeitet von Anton Schall, Darmstadt, 1966).

OWENS 1983 : Robert OWENS Jr., *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 3).

OWENS 1988 : Robert OWENS, « Aphrahat as a Witness to the Early Syriac Text of Leviticus », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 1-48.

PINKERTON 1914 : John PINKERTON, « The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch », *Journal of Theological Studies* 15, p. 14-41.

POLUS 1684 : Matthaeus POLUS (POOLE), *Synopsis Criticorum Aliorumque Sacrae Scripturae Interpretum et Commentatorum*, 1 (de la Genèse à Job), Utrecht (réimpression par Johannes Leusden de l'édition de Londres, 1669-1676).

RAPOPORT-ALBERT et GREENBERG 2001 : A. RAPOPORT-ALBERT, G. GREENBERG (éds.), *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield/London (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 333).

ROMENY 1995 : Bas ter Haar ROMENY, « Techniques of Translation and Transmission in the Earliest Text Forms of the Syriac Version of Genesis », dans DIRKSEN et VAN DER KOOIJ 1995, p. 177-185.

ROMENY 1997 : Bas ter Haar ROMENY, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Louvain (Traditio Exegetica Graeca 6).

ROMENY 2005 : Bas ter Haar ROMENY, « Choosing a Textual Basis for the New English Annotated Translation of the Syriac Bible », *Aramaic Studies* 3, p. 167-186.

ROMENY 2006a : Bas ter Haar ROMENY, « The Peshitta of Isaiah: Evidence from the Syriac Fathers », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 149-164.

ROMENY 2006b : Bas TER HAAR ROMENY, « The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection (BL Add. 12168) », dans ROMENY 2006d, p. 297-310.

ROMENY 2006c : Bas TER HAAR ROMENY, « A Reply to 'Points of Agreement between the Targum and Peshiṭta Versions of Kings against the MT' by Percy S.F. van Keulen », dans VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006, p. 237-243.

ROMENY 2006d : Bas ter Haar ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy; Papers Read at the Third Peshiṭta Symposium*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 15).

SALVESEN 1999 : Alison SALVESEN, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 10).

SCHENKER et HUGO 2005 : A. SCHENKER, Ph. HUGO (éds.), *L'Enfance de la Bible hébraïque : l'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, Genève (Le Monde de la Bible 52).

TAYLOR 1994 : Richard A. TAYLOR, *The Peshiṭta of Daniel*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 7).

TAYLOR 2007 : Richard A. TAYLOR, « The Book of Daniel in the Bible of Edessa », *Aramaic Studies* 5, p. 239-253.

TISSERANT 1911 : Eugène Cardinal TISSERANT, « Le plus ancien manuscrit biblique daté », *Revue Biblique* (Nouvelle Série) 8, p. 85-92.

VAN DER KOOIJ 1981 : Arie VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*, Freiburg/Göttingen (Orbis Biblicus et Orientalis 35).

VAN DER KOOIJ 1988 : Arie VAN DER KOOIJ, « On the Significance of MS 5b1 for Peshiṭta Genesis », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 183-199.

VAN DER KOOIJ 2006 : Arie VAN DER KOOIJ, « Ms 9a1 of the Peshitta of Isaiah: Some Comments », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 71-76.

VAN DER PLOEG 1948 : J.P.M. VAN DER PLOEG, « Recente Pešiṭta-Studies (sinds 1927) », *Jaarbericht van Ex Oriente Lux* 10 [1944-48], p. 392-399.

VAN KEULEN 2005 : Percy S.F. VAN KEULEN, « Nature et contexte des différences de la Peshitta des Rois par rapport au TM », dans SCHENKER et HUGO 2005, p. 264-285.

VAN KEULEN 2006 : Percy S.F. VAN KEULEN, « Points of Agreement between the Targum and Peshiṭta Versions of Kings against the MT: a Sounding », dans VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006, p. 205-235.

VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006 : P. S. F. VAN KEULEN, W. Th. VAN PEURSEN (éds.), *Corpus Linguistics and Textual History: A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshiṭta*, Assen, (Studia Semitica Neerlandica 48)

VAN PEURSEN 2003 : Wido Th. VAN PEURSEN, Compte rendu de Craig E. MORRISON, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (voir ci-dessus), *Aramaic Studies* 1, p. 131-137.

VAN PEURSEN 2007 : Wido Th. VAN PEURSEN, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 16).

VAN PEURSEN et TALSTRA 2007 : Wido Th. VAN PEURSEN et Eep TALSTRA, « Computer-Assisted Analysis of Parallel Texts in the Bible. The Case of 2 Kings xviii-xix and its Parallels in Isaiah and Chronicles », *Vetus Testamentum* 57, p. 45-72.

VAN PEURSEN et ROMENY 2006 : W. Th. VAN PEURSEN, R. B. Ter Haar ROMENY (éds.), *Text, Translation, and Tradition. Studies ... Presented to Konrad D. Jenner...*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 14)

VAN ROMPAY 2006 : « Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition », dans ROMENY 2006d, p. 27-51.

WALTER 1964 : Donald M. WALTER, *The Peshitta of II Kings*, Princeton (Thèse de doctorat).

WALTER 1995 : Donald M. WALTER, « The Use of Sources in the Peshiṭta of Kings », dans DIRKSEN et VAN DER KOOIJ 1995, p. 187-218.

WALTER 2001 : Donald M. WALTER, « Multidimensional Scaling (Mapping) of Peshitta Manuscripts of Numbers and Deuteronomy », dans RAPOPORT-ALBERT et GREENBERG 2001, p. 178-199.

WALTER 2006a : Donald M. WALTER, « Manuscript Relationships for the Peshitta Text of Jeremia », dans VAN PEURSEN et ROMENY 2006, p. 231-253.

WALTER 2006b : Donald M. WALTER, « Response to 'Points of Agreement between the Targum and Peshiṭta Versions of Kings against the MT' by Percy S.F. van Keulen », dans VAN KEULEN et VAN PEURSEN 2006, p. 245-250.

WEITZMAN 1973 : Michael P. WEITZMAN, *A Statistical Approach to Textual Criticism, with special reference to the Peshitta of the Old Testament*, London (Thèse de doctorat).

WEITZMAN 1988 : Michael P. WEITZMAN, « The Originality of Unique Readings in Peshiṭta MS 9a1 », dans DIRKSEN et MULDER 1988, p. 225-258.

WEITZMAN 1999 : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications 56).

WERNBERG-MØLLER 1968 : P. WERNBERG-MØLLER, « Some Scribal and Linguistic Features of the Genesis Part of the Oldest Peshiṭta Manuscript (B.M. Add. 14425) », *Journal of Semitic Studies* 13, p. 131-161

WILLIAMS 2001 : Peter J. WILLIAMS, *Studies in the Syntax of the Peshitta of 1 Kings*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 12).

LE TOURNANT DANS L'HISTOIRE DU TEXTE DE LA PESHITTA DES LIVRES DES ROIS AU VIII[e] SIÈCLE : UNE NOUVELLE ÉDITION ?

Adrian SCHENKER
Université de Fribourg

Il est bien connu que le texte de la Peshiṭta des livres des Rois [1], comme celui d'autres livres de l'Ancien Testament, subit un changement au VIII[e] siècle [2]. Un groupe de manuscrits nestoriens, dont le plus ancien remonte au VIII[e] ou au IX[e] siècle, est à l'origine d'une nouvelle forme textuelle, le *textus receptus,* qui se distingue de celle des manuscrits anciens allant jusqu'au IX[e] siècle, y compris le manuscrit du IX[e] siècle de la Bible complète, conservée à la Bibliothèque *Medicea-Laurenziana,* Orientale 58, à Florence [3]. Comment faut-il comprendre la différence entre ces deux

1. Je remercie le professeur Ter Haar Romeny pour son commentaire constructif à propos de la contribution que je présente ici. J'en ai tenu compte dans la forme ici publiée.
2. DIRKSEN 1988, p. 127-128 ; DIRKSEN 1989, p. 22-23, spécialement la note 2. ROMENY 2006, p. 160-162 : les leçons caractéristiques des manuscrits nestoriens, i.e. du *textus receptus,* apparaissent déjà dans les scholies du savant nestorien Théodore bar Koni, rédigées avant 792. Ainsi KOSTER 1998, p. 36-40 : l'origine du *textus receptus* serait à situer au IX[e] siècle, cf. p. 40.
3. Tous les manuscrits évoqués des livres des Rois sont décrits chez GOTTLIEB et HAMMERSHAIMB 1976, p. xi-xxxvii. Le manuscrit de Florence porte le sigle 9a1, les manuscrits nestoriens sont : 9c1 ; 10c1 ; 10c2 ; 10c4 ; 11c1 ; 13c1 ; 14c1 ; 14c2 ; 16c1 ; 16g3 ; 16g5 ; 17a7[mg] ; 17a11 ; 17c1 ; 17c2 ; 18c1 ; 18c2 ; 19c1 ; 19c2 ; 19c3 ; 19c4. Les manuscrits nestoriens ne sont pas exclusivement attestés à l'est. Ils correspondent à un type textuel répandu également dans l'Occident jacobite. Le ms 9a1 peut être plus ancien que le IX[e] siècle, selon WEITZMAN 1999, p. 273, note 24. — Le ms 10c4 n'est pas collationné dans l'édition Gottlieb-Hammershaimb. Les leçons

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 61-73.

types textuels[4] ? Peut-on interpréter le type textuel qui émerge à partir du VIII^e siècle dans les témoins nestoriens, comme une *édition,* c'est-à-dire comme une forme textuelle issue d'un exemplaire *archétype* spécialement créé par un ensemble de corrections apportées à un type textuel préexistant ? La question de la date de cette *recensio* ou édition éventuelle déjà avant le VIII^e siècle, peut rester ouverte ici. Le manuscrit le plus ancien est du VIII^e siècle. C'est le ms 9c1, un manuscrit en parchemin de la Bibliothèque nationale de France, daté du VIII^e ou du IX^e siècle. Par cette date, il est contemporain de certains témoins du texte plus ancien (BTR), tout en faisant le pont entre celui-ci et le *textus receptus* ou le texte « récent » qu'il représente. En tout cas les *Scholies* de Théodore bar Koni contiennent déjà le texte récent, le *textus receptus*. Or, ces scholies furent rédigées avant 792[5].

Quel est l'intérêt de la question ? Elle permettra de déceler, le cas échéant, des variantes dues à des interventions plus rédactionnelles que scribales, capables de révéler un travail textuel d'érudits chargés de la transmission de la Bible syriaque. Si l'enquête se révèle négative, on pourra qualifier le type textuel nouveau comme un simple descendant de manuscrits antérieurs, sans intervention d'un recenseur soucieux de questions d'exégèse[6].

Il faut ajouter que certaines observations de Piet Dirksen, à la suite de Marinus Koster, invitent à soulever cette question. En effet, les témoins

propres à ce témoin sont données par JENNER 1988 b ; elles sont en accord avec le *textus receptus* contre les témoins anciens en tous les passages examinés ici. — L'étude récente de VAN KEULEN 2005 étudie la relation des témoins anciens jusqu'au IX^e siècle, y compris 9a1, au TM, mais aussi à la Septante (LXX) et au Targum Jonathan. Il rappelle (p. 265-266) que 9a1 est souvent plus proche du TM en 1-2 Rois que les autres manuscrits anciens. Mais ici dans notre étude nous n'examinerons que les 35 leçons où 9a1 est en accord avec tous les autres témoins anciens. 9a1 semble, en maint endroit, être le seul à représenter le texte original de la Peshitta : WEITZMAN 1988.

4. Pour Marinus D. Koster et Piet B. Dirksen, le type textuel des manuscrits nestoriens est à l'origine du *textus receptus* de la Peshitta : KOSTER 1977, spécialement p. 378 ; KOSTER 1998, p. 31-40 ; DIRKSEN 1989 ; KOSTER 1988, p. 283-284. Pour GELSTON 1987, dont Koster fait la recension, le type textuel des manuscrits nestoriens, et par conséquent le *textus receptus* de la Peshitta, peuvent conserver des leçons aussi anciennes que les manuscrits anciens jusqu'au IX^e siècle (appelés par Koster les témoins du *Basic Textus Receptus* : BTR).
5. ROMENY 2006, p. 160-162.
6. KOSTER 1998, p. 40-47 recense les principaux facteurs dans la genèse du texte récent (*textus receptus).* Ce sont des variations scribales (harmonisations, adaptations au génie de la langue syriaque, assimilations à des passages parallèles, clarifications d'expressions obscures, etc.) ; de même VAN KEULEN 2005.

textuels nestoriens reflètent toujours, semble-t-il, une seule leçon lorsque les manuscrits anciens se divisent en deux leçons concurrentes [7], au lieu de présenter eux aussi le clivage du texte en deux leçons, à l'instar des témoins anciens. Cette survivance d'une seule leçon dans le texte récent, et l'absence correspondante de la leçon concurrente dans d'autres témoins de ce même *textus receptus*, suggèrent fortement un archétype [8]. Mais celui-ci était-il devenu par hasard le modèle dont on allait copier d'autres manuscrits, ou était-il préparé expressément, ou du moins délibérément choisi, pour servir à cet effet ? À cette question la présente étude veut apporter une réponse.

Il est vrai en effet que la grande masse des variantes est d'ordre scribal. Marinus Koster en a décrit la nature [9]. Mais il se peut qu'en plus de ces variantes on en trouve d'autres qui révèlent un travail d'amélioration d'un éditeur érudit. Il semble que dans les livres des *Rois* on puisse en identifier au moins trois, qui concernent des changements sur la base d'une exégèse du texte.

La méthode

La base de l'enquête est l'étude des trente-cinq leçons où l'ensemble des témoins anciens disponibles (BTR) se distingue de l'ensemble des témoins récents (TR), y compris les manuscrits nestoriens [10]. De quelle nature sont ces différences ?

Analyse des leçons des témoins anciens unanimes en face de leçons divergentes dans les témoins récents

Différence exégétique rédactionnelle ou éditoriale

Selon les témoins anciens, en 1 R 6,17, le *hékal* de la Maison du Seigneur, élevée par Salomon, mesurait quarante coudées, alors qu'elle était de vingt coudées selon tous les témoins récents [11]. Le *naos* mesurait selon

7. DIRKSEN 1989, p. 23-24 ; DIRKSEN 1990, p. 142-143.

8. Celui-ci n'est pas connu puisque les témoins textuels nestoriens et les autres ne s'accordent pas parfaitement entre eux : DIRKSEN 1989, p. 24-25. Dirksen appelle ici le manuscrit archétype « *Vorlage* ».

9. Par exemple dans KOSTER 1993, spécialement p. 255-266.

10. DIRKSEN 1989, p. 23, cite la liste des 35 passages.

11. Voici les témoins anciens : 6h18 ; 6ph2 ; 7a1 ; 7h10 ; 8a1* ; 8h4 ; 9a1*fam.* BERLINER 1897, p. 19, ne connaît encore que la leçon des témoins récents. Il l'expli-

les témoins anciens en 1 R 6,20 vingt coudées en longueur, vingt en largeur et vingt en hauteur, tandis que tous les témoins récents donnent les mesures de quarante coudées en longueur sur vingt en hauteur et en largeur [12]. Les témoins anciens correspondent au texte massorétique (TM). Selon les témoins anciens le *hékal* était deux fois plus long que le *naos*, et celui-ci était de forme cubique, en conformité avec le texte massorétique, alors que dans les témoins récents le *hékal* était de moitié plus court que le *naos*. Celui-ci correspondait à un volume rectangulaire long de quarante coudées sur vingt de largeur et de hauteur [13]. Les chiffres « quarante » au v. 17 dans le texte massorétique et les témoins anciens de la Peshitta et « vingt » au v. 20 sont aussi attestés par la Septante (reprise par la Syro-hexaplaire), par Aquila, Théodotion et Symmaque [14]. Il faut préciser que le Targum des Rois suit également les mesures du texte massorétique aux v. 17 et 20.

On hésite à expliquer cette différence du *textus receptus* par une double erreur scribale à trois versets de distance. Elle ne dérive pas non plus de la tradition manuscrite ancienne telle que nous la connaissons, car celle-ci ignore ces deux variantes. La supposition paraît donc plus probable d'une interprétation exégétique de ce passage obscur de 1 R 6,17-20. Elle serait à l'origine de la leçon « moderne » dans la Peshitta. Cette nouvelle interprétation aurait causé deux retouches symétriques aux v. 17 et 20 concernant les dimensions du *hékal* et du *naos*.

Elle s'explique peut-être par le début du v. 20 selon le texte massorétique et selon la Peshitta dans tous ses témoins textuels : « et devant le *naos* », דביר en hébreu, ܩܕܡ ܗܝܟܠܐ en syriaque. En effet, on pourrait avoir l'impression ici qu'il est question du *hékal* qui est de fait *devant* le saint des saints, d'autant plus que la fin du verset y place l'autel des parfums plaqué d'or. Cet autel se trouve en effet dans le *hékal* selon

que en supposant que le traducteur aurait vu au v. 17 une description du *naos* et au v. 20 celle du *hékal*.

12. Ce sont les mêmes témoins manuscrits.

13. L'interprétation d'ensemble du passage 1 R 6,17-20, correspondant dans la Septante à 3 Règnes 6,18-20, est difficile en hébreu, en syriaque et en grec. Par conséquent il est vraisemblable qu'au v. 17 il s'agisse du *hékal* ou *Saint* et au v. 20 du *naos* ou *Saint des Saints*. Mais ce n'est pas absolument certain.

14. La Septante de 1 R 6,18-19 selon le Vaticanus et tous les témoins, et selon la leçon marginale en j = 243 (Paris, BnF, Coislin 8, un manuscrit du X^{e} s. avec de nombreuses notes hexaplaires) ; la Syro-hexaplaire dans l'édition LAGARDE 1892, p. 198-199 ; le ms. Coislin 8 atteste de son côté les deux chiffres en deux ensembles de notes marginales pour la Septante (origénienne ou hexaplaire), Aquila et Théodotion (dans une leçon groupée A'Θ' qui porte les signes caractéristiques de la traduction d'Aquila) et Symmaque.

1 R 7,48-49 ; Ex 30,6. D'autre part le v. 16 semble parler du *naos*, du saint des saints. On pouvait donc interpréter le v. 17 en le référant également à l'*adyton* du sanctuaire, en comprenant : « la maison était de vingt coudées, la 'maison' étant le *hékal* intérieur », c'est-à-dire le *naos*, appelé « le *hékal* intérieur » ou « au milieu ». Le texte syriaque correspond ici exactement au texte massorétique.

Or, on sait par 2 Ch 3,3 et Ez 41,2 et 4 que le *hékal* mesure quarante coudées en longueur, et le *naos,* le saint des saints, vingt. C'est pourquoi on doit retrouver la dimension de vingt coudées au v. 17, s'il est référé au *naos*, et de quarante au v. 20, dès lors qu'il est rapporté au *hékal.*

Cette interprétation de la leçon des témoins syriaques récents fut suggérée jadis, mais sans explication, par Jakob Berliner [15]. Elle correspond ainsi à une correction du texte syriaque transmis par toute la tradition textuelle antérieure, autant syriaque que hébraïque, araméenne et grecque. Elle est érudite, puisqu'elle implique une exégèse approfondie et la connaissance des lieux bibliques parallèles. En effet, elle cherche à éclaircir deux passages obscurs (les v. 17 et 20) en sauvegardant la cohérence entre différents passages parallèles. Une telle démarche appartient davantage à un *éditeur* savant du texte biblique qu'à un copiste qui doit simplement *reproduire* son modèle à copier. Il faut employer le terme éditeur et non pas celui de commentateur parce qu'il intervient dans le texte pour le *corriger.* C'est une compétence spécifique, acquise grâce à la connaissance érudite du texte biblique.

Puisque le texte syriaque corrigé de 1 R 6,17 et 20 a complètement évincé les deux leçons anciennes et authentiques dans l'espace d'un siècle environ, il faut supposer un exemplaire ou un éditeur prestigieux et influent. À partir de ce texte la leçon « moderne » a rayonné en peu de temps et partout où l'on copiait la Bible syriaque. Malheureusement, Théodore bar Koni ne cite pas ces versets dans ses scholies [16].

Différences grammaticales syriaques

En quatre passages la même formule apparaît, à savoir « le nom de sa mère était x ». Les témoins anciens s'y accordent tous pour exprimer cette tournure par « le nom » mis à l'état emphatique, suivi du *dalath* du génitif et du nom « mère » avec le suffixe pronominal possessif « le nom de *sa* mère ». Les témoins récents placent en grande majorité le substantif « le nom » à l'état construit avec le pronom possessif d'anticipation : ܡܢܗ au lieu de ܫܡܗ. Voici les passages : 2 R 14,2 ; 15,33 ; 23,36 ; 24,8. La

15. Cf. note 11 ci-dessus.

16. HESPEL-DRAGUET 1981.

formule est employée en outre en douze autres endroits des livres des Rois [17]. Il est frappant que les témoins anciens à l'exception de 9a1*fam* n'ont jamais le pronom d'anticipation [18]. Les témoins récents donnent en général la formule avec le pronom suffixe proleptique, attaché à l'état construit du substantif « le nom ».

Il est évident que cette différence entre témoins anciens et récents n'a aucun rapport avec le modèle hébreu ni avec un changement de sens. Il est stylistique ou linguistique. À ce même niveau, quatre autres clivages entre témoins anciens et « modernes » se rencontrent [19].

De telles différences peuvent être le fait de scribes désireux d'améliorer ou de moderniser la langue et le style. Mais elles peuvent également refléter une *recension* du texte, attentive à la forme linguistique.

Explications ou assimilations scribales

Un autre groupe de leçons voit les témoins anciens réunis ensemble en face de nombreux témoins récents s'accordant sur une variante. Il s'agit du passage de l'implicite à l'explicite en matière de titres de personnages. On peut décrire ces variations aussi comme des assimilations de tournures plus rares à des expressions plus fréquentes [20]. En 1 R 1,11 les témoins anciens lisent comme le texte massorétique « David » sans titre alors que les témoins récents donnent tous le titre : « David, le roi ». En 1 R 1,32 tous les témoins anciens parlent comme le texte massorétique du « roi David » alors que presque tous les récents écrivent « le roi » sans le nom. En 2 R 18,26 *Shevna* ne porte pas de titre dans les témoins anciens comme dans le texte massorétique, tandis qu'il est désigné comme « secrétaire », ܣܦܪܐ, par presque tous les témoins récents.

En 1 R 3,15 le sujet, Salomon, est implicite dans le texte massorétique et dans l'ensemble des témoins anciens de la Bible syriaque avec quelques

17. 1 R 14,21 ; 15,2 ; 15,10 ; 22,42 ; 2 R 8,26 ; 12,2 ; 15,2 ; 18,2 ; 21,2 ; 21,19 ; 22,1 ; 23,31.

18. 9a1*fam* l'a partout excepté en trois endroits : 2 R 15,2 ; 23,26 ; 24,8 ; en 2 R 15,33 la leçon de 9a1*fam* n'est pas conservée. 7h10 le lit une fois en 1 R 22,42.

19. 1 R 7,33 (deux formes différentes du pluriel construit de ܐܝܕ, main) ; 2 R 21,13 (pronom personnel suffixe proleptique du complément, attaché au verbe) dans tous les témoins anciens et dans un certain nombre de récents, notamment dans des témoins nestoriens : 9c1 ; 10c2 ; 11c1, alors que la majorité des modernes n'écrivent pas ce pronom ; 1 R 7,8 (pronom suffixe proleptique dans tous les anciens témoins : ܒܝܬܗ, non dans le *textus receptus*). Il se peut que la conjonction ܘ devant ܒܝܬ sans conjonction de tous les témoins anciens en 2 R 14,13 soit aussi une normalisation que la quasi-totalité des témoins récents atteste. Il faut noter que la forme sans conjonction correspond au TM.

20. Pour ces variantes cf. VAN KEULEN 2005, p. 272-273 ; WEITZMAN 1999, p. 277.

témoins récents. Mais la majorité de ceux-ci explicitent le nom de Salomon. En 2 R 22,9 « la maison » est explicitement appelée « la maison du Seigneur » dans tous les témoins récents alors que l'ensemble des témoins anciens parle de « la Maison » sans détermination. Ce sont des différences scribales ordinaires.

Cinq leçons plus longues ou plus courtes

En six passages les témoins anciens se distinguent des récents par un texte plus long ou plus court. En 1 R 9,25 les témoins anciens s'accordent pour qualifier l'autel d'« autel qui est devant le Seigneur »[21]. En revanche presque tous les témoins « modernes » nomment l'autel absolument, sans détermination. Les deux formes se distinguent d'ailleurs du texte massorétique, du Targum et de la Septante (3 Règnes 2,35g). On comprend bien le moins des témoins récents : les holocaustes et les sacrifices de paix sont offerts sur l'autel érigé devant la maison, dans le parvis, alors que l'encens, mentionné juste après dans le même verset, se brûle sur l'autel des parfums à l'intérieur de la maison, dans le *hékal* selon 1 R 6,20, lorsqu'on comprend ce verset en accord avec la forme des témoins syriaques récents. Car nous avons vu en effet, lors de l'examen de la différence exégétique rédactionnelle ou éditoriale, que ceux-ci le réfèrent au *hékal*. L'autel « qui est devant le Seigneur » ne peut être que l'autel des parfums placé en face du Saint des saints. Or, jamais cet autel ne servira à l'offrande d'holocaustes et de sacrifices de paix.

Cette différence est ainsi une autre correction exégétique, analogue à celles de 1 R 6,17 et 6,20 et solidaire avec elles. Cette leçon est sûrement secondaire par rapport à la tradition textuelle ancienne[22]. Puisqu'elle est présente dans la quasi-totalité des témoins syriaques récents, mais complètement absente chez les témoins anciens, elle correspond à un changement textuel *éditorial* survenu au point de départ de la forme de la Peshitta nouvelle ou recensée.

L'Écriture date l'accession d'un nouveau roi de Juda en indiquant l'année de règne du roi contemporain d'Israël et vice-versa. Ce synchronisme apparaît dans la Peshitta dans deux formes. L'une correspond littéralement au texte massorétique : « dans l'année x de tel roi d'Israël ou de Juda », ainsi, par exemple, 2 R 14,1 ou 14,23. L'autre ajoute le pluriel ܫܢܝ, après l'indication de l'année du règne : ܫܢܝ x ܕܫܢܬ, par exemple 2 R 15,1,8,13,17,23 ; 16,1, etc. En 2 R 17,1 les témoins anciens emploient

21. Avec quelques variations mineures parmi les témoins.

22. Le TM donne cependant l'impression d'un texte retravaillé lui aussi, cf. STADE-SCHWALLY 1904, p. 113-114 ; MULDER 1998, p. 257-263.

la forme brève, les récents la longue. Il s'agit de normalisation d'une formule fréquente chez les témoins « modernes » (*textus receptus*).

Deux passages offrent un mot dans les témoins anciens qui est absent chez pratiquement tous les récents, 2 R 17,17 et 18,24. Seul 19g7 atteste également ce mot dans les deux endroits, et 19g4 le présente de même en 18,24. Le partage entre les groupes ancien et récent est donc net. En 2 R 17,17 les témoins récents ne lisent pas ܚܠ, en conformité avec le texte massorétique, le Targum et la Septante, y compris la Syro-hexaplaire. De même, en 18,24 tous les anciens lisent ܗܘ qui est absent dans les récents. La Peshitta est ici, au v. 24, différente du TM, du Targum et de la Septante, y compris la Syro-hexaplaire. En effet, elle donne une phrase comparative complète : « ainsi tu te fies », ܗܘ ܠܟ ܬܗܝܡܢ ܗܘ, absente dans les autres formes textuelles (les témoins récents gardent ܗܘ ܠܟ ܬܗܝܡܢ)[23]. Ces deux leçons plus brèves des témoins récents correspondent au TM.

En 2 R 18,15 le TM, le Targum et la Septante, y compris la Syro-hexaplaire, offrent l'expression « de la maison du roi ». Si cette expression se retrouve dans tous les témoins anciens de la Peshitta, les témoins récents n'offrent que la leçon plus brève « du roi ». Cette forme plus brève, contraire aux textes hébreu, araméen et grec de la Bible, peut s'expliquer pour des motifs stylistiques, puisque l'expression « de la maison » précède immédiatement ; la tournure des témoins anciens, « de la maison du trésor de la maison du roi », est en effet lourde.

Dans le même verset, une autre leçon est plus brève dans les témoins anciens : ܡܠܟ ܒܝܬ alors qu'elle se lit avec la préposition ܕ dans les témoins récents : ܡܠܟ ܒܝܬܕ, excepté toutefois le manuscrit nestorien 9c1 (avec 19g4.7, qui ont des contacts répétés avec les formes des témoins anciens). Cette préposition ܕ correspond au TM, au Targum et à la Septante, excepté la Syro-hexaplaire qui ne l'offre pas. La présence de la préposition est une leçon plus facile. Elle peut ainsi être due à des motifs stylistiques ou à une erreur scribale ; cette hypothèse est plus vraisemblable qu'un ajustement soit au TM, soit au Targum ou à la Septante.

Finalement, en 1 R 2,42, la réponse de Shiméï ne s'ouvre pas par un signal linguistique indiquant le discours direct. L'ouverture du discours est absolue dans le TM, le Targum et la Septante, qui est ici en fait Théodotion[24]. La Syro-hexaplaire donne la leçon de Théodotion (avec l'ouverture absolue du discours direct). L'ouverture du discours est absolue dans les témoins syriaques récents. En revanche, elle est signalée par le *dalath* dans

23. La leçon de 9a1*fam* ne ressort pas clairement de l'apparat critique de l'édition de Leiden. En effet, selon la troisième entrée de l'apparat du v 24, 9a1*fam* ne lit pas אין, mais selon la quatrième entrée, il l'atteste.

24. La réponse est absente dans la Septante du *Vaticanus* (Septante ancienne).

les témoins anciens. On peut considérer cette différence comme stylistique, mais, puisque les témoins « modernes » rejoignent le TM, le Targum et Théodotion selon la Syrohexaplaire (et beaucoup de témoins grecs du texte de la LXX, qui offrent en réalité le texte de Théodotion sans le sigle de Θ'), on peut l'expliquer aussi comme une leçon originale, d'autant plus que la leçon des témoins anciens est plus habituelle et donc plus facile stylistiquement.

En conclusion, en 2 R 9,25 ; 17,17 ; 18,24, et probablement en 1 R 2,42, les différences s'expliquent au mieux par une leçon *originale*, attestée pour ainsi dire par l'ensemble des témoins récents. L'hypothèse d'une révision du texte selon le TM, le Targum ou la Bible grecque ne se recommande pas [25].

Autres différences

Voici les autres leçons où témoins anciens et modernes divergent : en 2 R 23,18, une leçon propre à la Bible syriaque lit : « que personne n'approche de la tombe ». Ce commandement du roi ne se retrouve ni dans le TM, ni dans le Targum, ni dans la Septante, y compris la Syro-hexaplaire. Les témoins anciens offrent « la tombe », les récents « sa tombe ». Dans le contexte, le pronom suffixe paraît assimiler le mot « tombe » aux deux autres substantifs et au verbe avec suffixe pronominal. En 25,22 les témoins anciens emploient le parfait ܥܒܪ, les récents le parfait composé ܗܘܐ ܥܒܪ. C'est une clarification par la distinction de deux niveaux dans le passé.

En quatre passages un mot en remplace un autre ou une forme se substitue à une autre. En 1 R 1,52, à la préposition ܒ, conforme au TM, au Targum, à la Septante avec la Syrohexaplaire, attestée par les témoins syriaques anciens, correspond la préposition ܥܠ ܕ chez l'ensemble des récents. En 1 R 6,32, à la place du mot ܠܠܦ ܐ des témoins anciens, on lit chez les récents ܠܠܦ ܐ, terme que l'on a déjà trouvé dans le même verset. Le deuxième terme fut peut-être assimilé au premier. En 2 R 17,5 la langue syriaque réclame une préposition là où l'hébreu du texte massorétique peut simplement dire : ויעל שמרון « et il monta à Samarie ». La préposition est ܠ dans les témoins syriaques anciens, ܠܘ chez les récents. Il faut noter que la préposition ܠܘ précède immédiatement dans le même verset. Dans les témoins récents une assimilation de deux prépositions différentes est possible.

En 2 R 16,15 enfin, les offrandes sont au *pluriel* dans les témoins anciens (ici il n'y en a que trois : 6h18 ; 7a1 ; 8a1* (vid.)), au *singulier* dans

25. WEITZMAN 1999, p. 277-280 ; KOSTER 1998, p. 21-40.

presque tous les récents. Puisque le TM, le Targum et la Septante avec la Syro-hexaplaire lisent le singulier, on pourrait penser à une erreur ou correction de la forme syriaque ancienne. Il faut cependant noter que la Septante antiochienne (ou lucianique) présente le pluriel elle aussi. Le singulier pourrait avoir été assimilé aux cinq singuliers qui précèdent dans le même verset, et dont chacun désigne un genre d'oblation. Dans les témoins récents, ce singulier peut ainsi représenter une leçon syriaque ancienne conforme au TM, ou au Targum ou à la Septante originelle et majoritaire. Cependant, il pourrait également être interprété comme une assimilation au singulier des cinq expressions signifiant chacune une espèce d'oblation, qui précèdent immédiatement dans le même verset.

Finalement, les témoins anciens lisent en 1 R 7,35 ; 14,5 ; 2 R 17,41 la conjonction ܐ, que l'on ne trouve pas dans les témoins récents. En revanche, en 1 R 1,42 ; 2 R 14,10, ce sont les témoins récents qui présentent la conjonction. Ici ils sont en accord avec le TM, le Targum, la Septante avec la Syro-hexaplaire [26]. Il peut s'agir d'une normalisation du texte syriaque ancien par ces témoins qui se trouvent ainsi être en conformité avec le TM. De même en 2 R 17,41, le TM, le Targum, la Septante avec la Syro-hexaplaire ne lisent pas la conjonction comme les témoins syriaques récents, à la différence des anciens. Dans ces deux passages, la différence entre les témoins anciens et récents peut s'expliquer par une correction scribale du texte syriaque ancien ou comme une leçon ancienne conforme au TM et le Targum.

En 1 R 7,35, le TM et le Targum offrent la conjonction, mais non la Septante (3 Règnes 7,21), la Syro-hexaplaire n'étant pas conservée ici. Pour 1 R 14,5 la Septante ancienne n'existe pas, et dans la Syro-hexaplaire la fin du verset est absente. À la place de la Septante ancienne, l'Alexandrinus et un certain nombre de cursives donnent Aquila selon la note de la Syro-hexaplaire [27]. Or, le TM, le Targum et Aquila introduisent tous la phrase par la conjonction, comme les témoins syriaques anciens, encore que la Peshitta soit spécifique puisqu'elle présente seule une construction avec une clause conditionnelle. Il est possible que les témoins récents soient intervenus dans ces deux passages pour des raisons stylistiques.

En conclusion, des interventions de scribes expliquent assez bien les différences traitées dans ce paragraphe, à moins d'admettre en 1 R 1,42 ; 7,35 ; 2 R 17,41 et en 2 R 16,15 des leçons originales de la Peshitta, conservées dans l'archétype des manuscrits nestoriens et passées de là dans le *textus receptus*.

26. En 2 R 14,10, de nombreux témoins de la Septante et de la Syro-hexaplaire n'ont pas la conjonction.

27. FIELD 1875, *ad. loc.*

Conclusions

Dans cette analyse, on a étudié les trente-cinq leçons où les témoins textuels anciens de la Peshitta se distinguent tous des témoins nestoriens (9c1 ; 10c1 ; 10c2 ; 10c4) et de l'ensemble des témoins postérieurs au IX[e] siècle.

Voici ce qui résulte de cet examen :

D'abord on peut constater trois leçons, représentées par les témoins textuels nestoriens, et par l'ensemble des témoins manuscrits récents, que l'on peut qualifier de corrections savantes ou exégétiques du texte syriaque ancien : 1 R 6,17 ; 6,20 ; 9,25. On ne peut pas les expliquer comme de simples variantes scribales.

D'autres différences peuvent correspondre à des leçons anciennes originales de la Peshitta conservées dans les témoins nestoriens et récents. Ainsi 2 R 17,17 ; 18,24 offrent un mot en moins dans les témoins récents, en accord avec le TM. Ici l'archétype des manuscrits nestoriens, qui remonte au VIII[e] siècle au plus tard, a pu maintenir deux leçons remontant au texte original. C'est le cas aussi peut-être en 1 R 2,42.

À part cela, on note des variations habituelles sans portée pour l'histoire du texte de la Bible syriaque.

On peut ainsi formuler l'hypothèse suivante pour l'archétype des témoins nestoriens et récents dans les livres des Rois. *Cet archétype fut un manuscrit ancien remontant au VIII[e] siècle ou plus haut, et de plus ce fut un manuscrit retouché en certains endroits par un éditeur érudit (1 R 6,17 ; 6,20 ; 9,25).* Celui-ci n'a pas craint de corriger le texte biblique contre toute la tradition textuelle syriaque, hébraïque, araméenne et grecque, dans l'intérêt d'une interprétation exégétique plus harmonieuse du contexte. Notons explicitement que ces corrections ne visent pas la conformité de la Bible syriaque avec le TM ! On pourrait dire : au contraire. Elles sont au service de l'intelligence du texte biblique *syriaque*.

Son édition a dû jouir de prestige puisqu'elle devait s'imposer en peu de temps partout où l'on copiait la Peshitta. Que les corrections soient dues à l'éditeur de cet archétype est vraisemblable puisqu'elles n'apparaissent que dans le sillage des manuscrits récents à partir des témoins nestoriens. Mais théoriquement les corrections pourraient avoir précédé l'archétype de ceux-ci.

Les spécialistes de la Peshitta diront s'ils ont rencontré ailleurs, dans d'autres livres bibliques du *textus receptus*, des leçons qui sont de toute

évidence des corrections exégétiques qui ne s'expliquent que par une intervention éditoriale érudite [28].

Bibliographie

BERLINER 1897 : Jakob BERLINER, *Die Peschitta zum 1. (3.) Buch der Könige und ihr Verhältnis zu MT, LXX und Trg.* (Diss.), Berlin, H. Itzkowski.

DIRKSEN 1988 : Piet B. DIRKSEN, « The Ancient Peshitta Mss of Judges and their Variant Readings », dans Piet B. Dirksen, Martin J. Mulder (éds), *The Peshitta : Its Early Text and History. Peshiṭta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985*, Leiden, Brill (Monographs of the Peshiṭta Inst. Leiden 4), p. 126-146.

DIRKSEN 1989 : Piet B. DIRKSEN, « Some Remarks in connection with the Peshiṭta of Kings », dans Adam S. van der Woude (éd.), *New Avenues in the Study of the Old Testament. A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of ... the Retirement of Prof. Dr. M.J. Mulder*, Leiden / New York, etc., Brill (*OTS* 25), p. 22-28.

DRAGUET : voir HESPEL-DRAGUET 1981.

FIELD 1875 : Fridericus FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 1, Oxford, Clarendon Press.

GELSTON 1987 : Anthony GELSTON, *The Peshiṭta of the Twelve Prophets*, Oxford, Clarendon Press.

GOTTLIEB et HAMMERSHAIMB 1976 : Hans GOTTLIEB in collaboration with E. HAMMERSHAIMB, *Liber Regum / The Books of Kings*, Leiden, Brill (*Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem...*, Pars II, fasc. iv).

HESPEL et DRAGUET 1981 : Robert HESPEL et René DRAGUET, *Théodore Bar Koni. Livre des Scolies* (recension de Seert) I. Mimrè I-V, Leuven, Peeters (CSCO 431 = Scriptores Syri 187).

JENNER 1988a : Konrad JENNER, « Some Introductory Remarks concerning the Study of 8a1 », dans Piet B. Dirksen, Martin J. Mulder (éds.), *The Peshiṭta : Its Early Text and History. Peshiṭta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985*, Leiden, Brill (Monographs of the Peshitta Inst. Leiden 4), p. 200-224.

JENNER 1988b : Konrad JENNER, « Appendix : 10c4... I/II Kings (II,4)... », dans Piet B. Dirksen, Martin J. Mulder (éds.), *The Peshiṭta : Its Early Text and History. Peshiṭta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985,* Leiden, Brill (Monographs of the Peshiṭta Inst. Leiden 4), p. 279-283.

KOSTER 1977 : Marinus D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Sixteen Centuries*, Assen-Amsterdam, van Gorcum (Studia Semitica Neerlandica 19).

KOSTER 1988 : Marinus D. KOSTER, recension d'Antony GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets* (Oxford, 1987), *Journal of Semitic Studies* 33, p. 281-285.

KOSTER 1993 : Marinus D. KOSTER, « The Peshitta Revisited : A Reassessment of its Value as a Version », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 235-268.

28. JENNER 1988a, p. 209-216, montre le contexte politique, religieux et culturel au VIII[e] siècle dans le califat où le patriarche nestorien jouait un rôle de premier plan, et qui explique le besoin d'un texte biblique unifié et de qualité reconnue par tous les chrétiens et par les juifs.

KOSTER 1998 : Marinus D. KOSTER, « Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshiṭta », dans Paul V.M. Flesher (éd.), *Targum Studies II, Targum and Peshiṭta*, Atlanta, Scholars Press (South Florida Studies in the History of Judaism 165), p. 15-54.

LAGARDE 1892 : Paul de LAGARDE, *Bibliothecae Syriacae ... quae ad philologiam sacram pertinent*, Göttingen, Dieterich.

MULDER 1998 : Martin MULDER, *1 Kings*. Vol. 1 *1 Kings 1-11*, Leuven, Peeters (Historical Commentary on the O.T.).

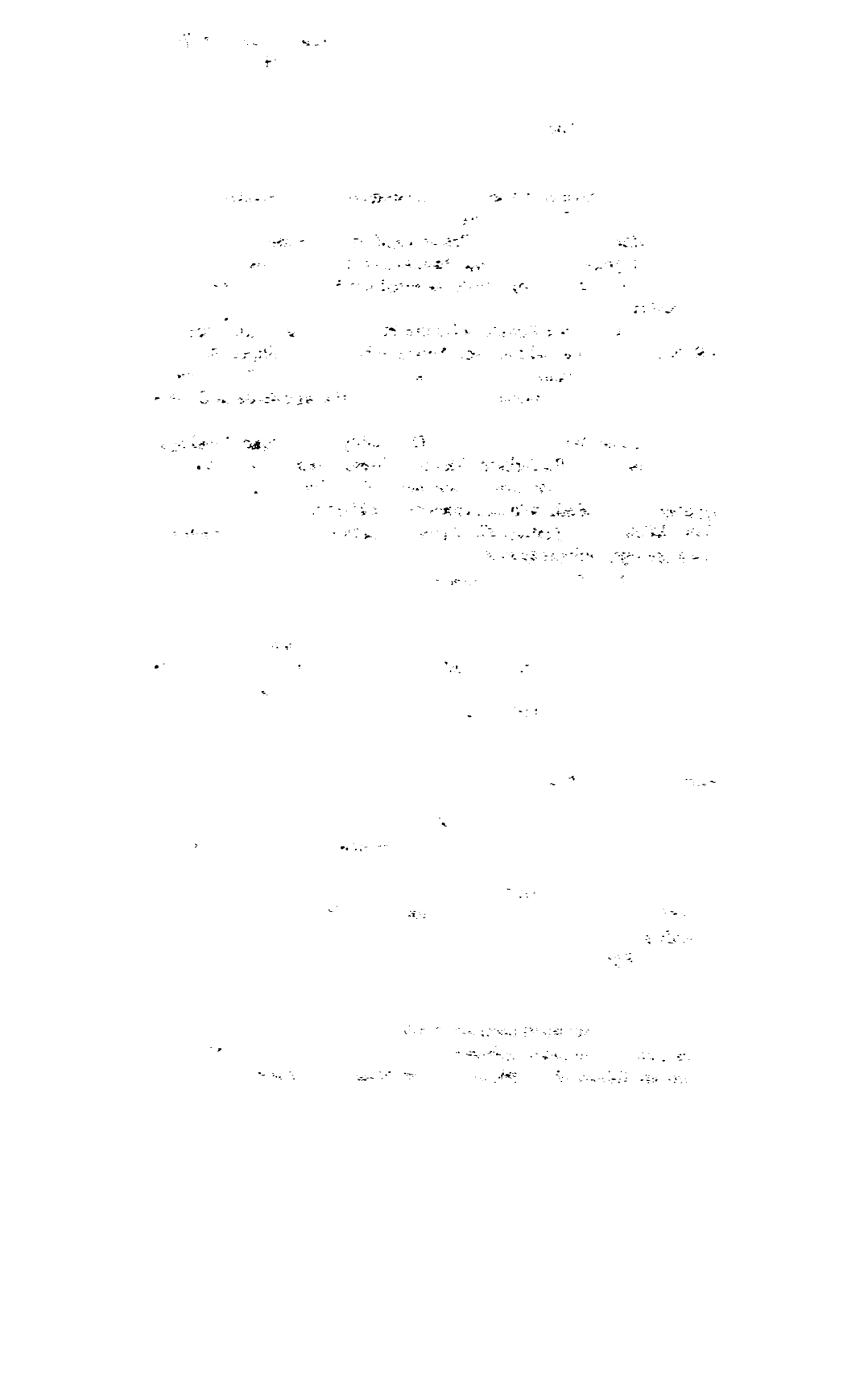
ROMENY 2006 : R. Bas Ter Haar ROMENY, « The Peshitta of Isaiah : Evidence from the Syriac Fathers », dans Wido Th. van Peursen, R. Bas Ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition*, Leiden / Boston (Monographs of the Peshiṭta Inst. Leiden 14), p. 149-164.

STADE et SCHWALLY 1904 : Bernhard STADE et Friedrich SCHWALLY, *The Books of Kings*, Leipzig (SBOT 9).

VAN KEULEN 2005 : Percy VAN KEULEN, « Nature et contexte des différences de la Peshiṭta des Rois par rapport au TM », dans Adrian Schenker et Philippe Hugo (éds), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides (Le monde de la Bible 52), p. 264-285.

WEITZMAN 1988 : Michael WEITZMAN, « The Originality of Unique Readings in Peshiṭta Ms 9a1 », dans Piet B. Dirksen, Martin J. Mulder (éds), *The Peshitta : Its Early Text and History. Peshiṭta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Inst. Leiden 4), p. 225-255.

WEITZMAN 1999 : Michael WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge, University Press.



LA PESHITTA D'*ESTHER* : SES RELATIONS TEXTUELLES AVEC LE TEXTE MASSORÉTIQUE ET LA SEPTANTE

Olivier MUNNICH
Université Paris IV Sorbonne

Dans l'édition critique de la Septante préparée à Göttingen, la Peshitta n'est pas mentionnée pour le Pentateuque ni pour les prophètes. En revanche, elle l'est de façon systématique dans des livres comme II et III *Maccabées*, I *Esdras* et *Tobit*[1], où la traduction syriaque repose directement sur la Septante. Par ailleurs, R. Hanhart recourt ponctuellement à la Peshitta dans son édition de II *Esdras*[2] et plus fréquemment dans celle d'*Esther*. Ce grand éditeur ne parle guère de la Peshitta dans sa longue introduction au texte d'*Esther* mais la collationne de façon, semble-t-il, systématique dans l'apparat critique de la forme LXX. Le témoignage de la Peshitta lui permet en effet de documenter des divergences du grec envers le texte massorétique, qu'elles s'expliquent par des différences entre le texte massorétique et le substrat hébraïque de la Septante, par une influence exercée par elle sur le traducteur syriaque ou par telle autre raison.

Le volume IV, 1 comportant *Esther* n'est pas encore paru dans l'édition de la Peshitta préparée à Leyde[3] ; nous dépendons donc entièrement des données mentionnées par R. Hanhart. Celui-ci parle de textes U, W et A de la Peshitta[4], désignant ainsi l'édition d'Urmia[5], de Walton[6] et de

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à R. Hanhart et à W. T. van Peursen pour les suggestions qu'ils m'ont faites. M. D. Koster m'a communiqué de précieuses remarques dont je le remercie vivement.

1. Dans ce dernier cas, elle est citée d'après l'édition de Leyde, cf. HANHART 1983, p. 15.
2. HANHART 1993.
3. *Ruth, Esther, Judith, Susanna, Ben Sira.*
4. HANHART 1966, p. 96, n. 3 et 126.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds.), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 75-90.

l'*Ambrosianus*[7]. Malgré le caractère secondaire de notre documentation, nous voudrions ici emprunter quelques exemples à ce livre biblique pour montrer que la critique textuelle de la Bible syriaque est liée à celle du texte grec et que la réponse à la question récurrente de l'influence éventuelle exercée par la version grecque sur la version syriaque exige un examen détaillé de leurs traditions textuelles.

Variantes communes à la Peshitta et à la LXX par rapport au TM.

Très conforme au TM pour le livre d'*Esther*, la Peshitta (P) partage parfois avec la Septante des différences quantitatives par rapport au texte massorétique :

8,7 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וּלְמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי « et le roi Assuérus dit à la reine Esther et à Mardochée le juif » TM.

En ce lieu, la LXX, nettement plus brève que TM, a été secondairement alignée sur celui-ci :

καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς πρὸς Εσθηρ LXX

ὁ βασιλεύς] + αρταξερξης *O* = TM | πρὸς Εσθηρ] εσθηρ τη βασιλισση A = P ; εσθηρ τη βασιλισση και μαρδοχαιω τω ιουδαιω *O* = TM.

Ainsi que le signale R. Hanhart, l'Alexandrinus est proche de la Peshitta qui, comme LXX, ne fait pas ici état de « Mardochée le juif » :

ܐܡܪ ܠܐܣܬܝܪ ܡܠܟܬܐ ܘܠܡܪܕܟܝ ܝܗܘܕܝܐ.

Le silence relatif à Mardochée ne doit, pas plus en grec qu'en syriaque, être imputé à une omission ; en effet, la suite du verset présente une nouvelle divergence entre TM d'une part et la Septante ainsi que la Peshitta de l'autre, qui confirme que la discussion a lieu entre trois personnes dans un cas et deux dans l'autre : en TM, le roi déclare : הִנֵּה בֵּית־הָמָן נָתַתִּי לְאֶסְתֵּר, « voici j'ai donné la maison de Haman à Esther » ; une telle formulation semble impliquer la présence de Mardochée ; en revanche, la Septante lit ici Εἰ πάντα τὰ ὑπάρχοντα Αμαν ἔδωκα καὶ ἐχαρισάμην σοι et, d'une façon identique, la Peshitta atteste les mots suivants : ܠܟ ܐܬܝܗܒ ܠܒܝܬ ܗܡܢ ܕܗܡܢ ܐܡܪ. Dans les deux cas, la deuxième personne est cohérente avec la mention de la seule Esther au début du verset. Les deux versions reposent donc ici sur un substrat distinct de TM et peut-être supérieur à lui ; il est possible que l'addition de « Mardochée le juif » résulte d'une interprétation des pluriels qui suivent au v. 8 : וְאַתֶּם כִּתְבוּ...וְחִתְמוּ, « et vous, écrivez ... et scellez ».

5. *Peschitta, VT syr. et neosyr.*, Urmia, 1852.
6. WALTON 1655.
7. CERIANI 1883.

9,24 וְהִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל, « il (Haman) a tiré au destin, c'est-à-dire au sort ».

Cette expression – où le terme assyrien, qui donne son nom à la fête de Purim[8], est suivi de sa traduction – se rencontre en 3,7 : alors qu'en ce lieu la Peshitta reflète le redoublement de l'expression hébraïque en employant deux fois le terme ܦܘܪ, la Septante ne rend que הַגּוֹרָל (καὶ ἔβαλεν κλήρους). Or, en 9,24 ni la Septante – assez éloignée, il est vrai, de l'hébreu – ni la Peshitta ne possèdent d'équivalent du mot פּוּר. Il est probable que ces versions reposent sur un substrat qui ne comportait que וְהִפִּיל הַגּוֹרָל ; une telle formulation pourrait être authentique, alors que celle du texte massorétique marquerait un alignement secondaire du v. 24 sur les v. 26.28.29.31.32 qui fondent sur le mot פּוּר le nom de la fête de Pourim.

La version syriaque présente d'autres accords quantitatifs avec *Esther*-LXX, moins significatifs que les précédents :

2,17 וַתִּשָּׂא־חֵן וָחֶסֶד לְפָנָיו, « et elle gagna grâce et affection devant lui » ; aussi bien le grec (καὶ εὗρεν χάριν) que le syriaque (ܘܫܟܚܬ ܛܝܒܘܬܐ ܘܚܢܢܐ ,ܩܕܡ ܗܘ) supposent un substrat où le mot חֵן semble absent.

4,8 וְאֶת־פַּתְשֶׁגֶן כְּתָב־הַדָּת אֲשֶׁר־נִתַּן בְּשׁוּשָׁן, « et une copie du texte du décret qui avait été promulgué à Suse »

καὶ τὸ ἀντίγραφον τὸ ἐν Σούσοις ἐκτεθέν LXX

ܘܦܫܓܢܐ ܕܟܬܒ ܕܬܐ ܕܐܬܬܩܢ ܒܫܘܫܢ P

Le grec, plus bref que TM, a donné lieu à une addition hexaplaire (ἀντίγραφον = P] + γραμμα του δογματος *O*-S^{c} = TM : cf 8,13). Comme le note R. Hanhart, cette formulation brève se retrouve en P ; il est probable que, dans les deux cas, les termes כְּתָב־הַדָּת étaient absents du substrat de ces versions, puisque, en 8.13, le syriaque (ܦܫܓܢܐ ܕܟܬܒ) reflète fidèlement les mots פַּתְשֶׁגֶן הַכְּתָב du texte massorétique (en revanche, LXX lit en ce lieu τὰ δὲ ἀντίγραφα)[9]. On rapprochera 4,8 de 3,14 où, dans un regroupement de termes analogue, דָּת n'est rendu ni en grec ni en syriaque.

4,10 וַתְּצַוֵּהוּ אֶל־מָרְדֳּכָי, « et elle lui donna l'ordre d'aller auprès de Mardochée » TM ; Πορεύθητι πρὸς Μαρδοχαῖον καὶ εἰπὸν ὅτι LXX ; ܐܙܠ ܠܘܬ ܡܪܕܟܝ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܟܕܐ P ; les deux versions ont un verbe pour introduire le message qui suit ; il peut s'agir d'une initiative des traducteurs, mais il est plus probable que leur substrat hébreu possédait un verbe introducteur.

4,11 כָּל־עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ (יוֹדְעִים) « tous les serviteurs du roi et le peuple des provinces du roi (savent) » ; la Peshitta ne garde que le premier

8. Cf. 9,24.26.28.29.31.32 ; F 11.

9. En 3,14, פַּתְשֶׁגֶן הַכְּתָב est traduit littéralement en LXX et en P.

sujet (ܘܠܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܠܟܠ ܥܡܐ) et la Septante, de façon libre, le second (Τὰ ἔθνη πάντα τῆς βασιλείας).

5,10 וַיִּשְׁלַח וַיָּבֵא, « il (Haman) appela et fit venir » ; à côté d'autres divergences envers TM, la Septante ne rend pas ici le premier verbe [10] ; or, la Peshitta présente la même lecture brève par rapport à TM.

8,17 וּבְכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה וּבְכָל־עִיר וָעִיר, « en chaque province et en chaque ville » ; pas plus la Septante que la Peshitta ne répètent les substantifs pour donner une valeur intensive à l'expression ; or, il arrive que la Peshitta le fasse (3,14 וּבְכָל־מְדִינָה וּמְדִינָה, ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ et 3,12 pour מְדִינָה וּמְדִינָה). En un autre lieu, c'est le grec qui atteste la répétition et non le syriaque (8,9 κατὰ χώραν καὶ χώραν) ; cependant, ailleurs, le redoublement n'est présent ni dans le grec ni dans le syriaque (1,22 ; 8,13 ; 9,27). Il est possible que les deux traducteurs abrègent ici l'un et l'autre leur substrat ; il est plus probable que celui-ci ait possédé, dans les deux cas, une formulation dénuée de répétition.

9,12 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה הָרְגוּ הַיְּהוּדִים וְאַבֵּד חֲמֵשׁ מֵאוֹת אִישׁ וְאֵת עֲשֶׂרֶת בְּנֵי־הָמָן בִּשְׁאָר מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ מָה עָשׂוּ « et le roi dit à la reine Esther : À Suse-la-citadelle, les juifs ont tué, anéantissant cinq cents hommes et les dix fils d'Haman ; dans le reste des provinces du roi, qu'ont-ils fait ? »

εἶπεν δὲ ὁ βασιλεὺς πρὸς Εσθηρ Ἀπώλεσαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐν Σούσοις τῇ πόλει ἄνδρας πεντακοσίους· ἐν δὲ τῇ περιχώρῳ πῶς οἴει ἐχρήσαντο ;

περιχώρῳ = P] + του βασιλεως O^{-58} = TM.

La Peshitta suit littéralement TM, tandis que le grec s'en écarte sur divers points et ne mentionne pas, en particulier, l'élimination des dix fils d'Aman. Cependant, les versions grecque et syriaque reposent sur un substrat qui ne comporte peut-être pas le substantif הַמֶּלֶךְ dans l'expression מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ « les provinces du roi ». En effet, la tournure ܒܫܐܪ ܡܕܝܢܬܐ, comme ἐν δὲ τῇ περιχώρῳ, correspond à בִּשְׁאָר הַמְּדִינוֹת. Cette incertitude textuelle a un parallèle au début du verset : alors que le texte massorétique mentionne « le roi » et « la reine », la Peshitta et la Septante comportent seulement, pour l'une, « la reine » et, pour l'autre, « le roi ».

Les versions, témoins de la mobilité du texte scripturaire

Dans le livre d'*Esther*, les contacts entre la Peshitta et la Septante ne se limitent pas aux exemples précédemment cités, mais ceux-ci suffisent à établir un phénomène qui appelle une interprétation. Comme on l'a suggéré plus haut, les accords entre les deux textes remontent vraisemblablement à des traits communs dans leurs substrats ; ils ne peuvent

10. La traduction du second correspond à celle qu'on trouve en 5,12 et en 6,5.

s'expliquer par une influence de la Septante sur l'auteur de la traduction syriaque ni par une révision de celle-ci faite sur celle-là. En effet, si l'on reprend le cas le plus significatif, mentionné en premier (8,7), on remarque, à côté d'accords typiques entre les deux versions, une divergence nette (καὶ ἐχαρισάμην n'a pas d'équivalent en P) ; ce fait montre que la Peshitta ne dépend pas ici de la Septante dans l'écart qu'elle manifeste envers TM. On fournira un second indice qui exclut, semble-t-il, une dépendance d'une version par rapport à l'autre :

1,18-19 שָׂרוֹת פָּרַס־וּמָדַי (...) בְּדָתֵי פָּרַס־וּמָדַי (...), « les femmes de Perse et des Mèdes ... dans les lois de Perse et des Mèdes » TM ; αἱ τυραννίδες αἱ λοιπαὶ τῶν ἀρχόντων Περσῶν καὶ Μήδων... κατὰ τοὺς νόμους Μήδων καὶ Περσῶν LXX.

Au v. 19, la Septante atteste, par rapport au TM, un ordre inverse, corrigé secondairement dans la recension hexaplaire. Or, le syriaque présente le même ordre (ܡܕܝ ,ܦܪܣ ; ܦܪܣ ,ܡܕܝ) ; il ne s'agit ni d'une harmonisation sur le contexte, puisque la Peshitta atteste, quelques mots plus haut, la séquence « Perses-Mèdes », ni d'un alignement du syriaque sur le grec, qui n'aurait pas de sens pour un détail si mineur. Il faut plutôt supposer que les deux versions reposent sur un substrat comportant un ordre des mots distinct du TM et conforme à celui que présente ce dernier en 10,2 (מָדַי וּפָרָס) [11].

De tels éléments montrent que les traductions reposent sur un état où le texte scripturaire manifeste encore une certaine fluidité rédactionnelle. L'étude de la Peshitta, comme celle de la Septante, documente cette mobilité de la formulation, comme on le montrera ici par quelques exemples.

Dans de nombreux cas, la différence entre le texte massorétique et les versions tient à la mention des personnages, désignés soit par un pronom anaphorique, soit par leur nom, soit par leur titre, soit par leur nom et leur titre ; certes, les différences peuvent ici s'expliquer par des initiatives des traducteurs, mais l'analyse des divergences entre le texte massorétique et les versions laisse supposer des flottements rédactionnels au niveau de leur substrat :

1,19 αὐτόν LXX] מַלְכָּה Targum ; τον βασιλεα ασσουηρον *O* = TM.

5,12 אַף לֹא־הֵבִיאָה אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה עִם־הַמֶּלֶךְ, « la reine Esther n'a fait venir avec le roi ... » TM. Les versions ne mentionnent que « la reine » pour la Septante et « Esther » pour la Peshitta.

7,1 עִם אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה « avec la reine Esther » ; la Septante mentionne « la reine » et la Peshitta ainsi que le targum le nom « Esther ».

11. En ce lieu, P suit TM, mais LXX atteste l'ordre inverse (Περσῶν καὶ Μήδων) que TM et les versions attestent également en 1,3 et 14.

9,12 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה « et le roi dit à la reine Esther » TM, εἶπεν δὲ ὁ βασιλεὺς πρὸς Εσθηρ LXX, ܐܡܪ ܠܐܣܬܝܪ ܡܠܟܬܐ ܐܚܫܘܪܘܫ P ; par rapport à la formulation pleine de TM, le syriaque omet « le roi » et le grec « la reine ».

Face à de tels phénomènes rédactionnels, il est délicat de supposer que la lecture brève est, dans chaque cas, authentique ; toutefois, la fréquence des cas où *différentes* versions présentent une formulation courte rend légitime l'hypothèse que le texte massorétique a connu une amplification secondaire, d'autant que la formulation courte ne se rencontre pas seulement dans l'une des versions mais, selon les cas, dans chacune d'entre elles ; il est donc plausible que la Septante repose sur un substrat plus bref que TM dans au moins certains des lieux suivants, où, à une exception près, l'élément éventuellement secondaire est placé après la leçon sans doute authentique.

1,11 την βασιλισσαν] pr. την ουασθη *O* = TM
1,15 τοῦ βασιλέως] + ασσουηρου *O* = TM
2,1 βασιλεύς] + αρταξερξης *O* S^c = TM
2,12 βασιλέα] + αρταξερξην *O* = TM
2,22 Εσθηρ] + τη βασιλισση *O* = TM
5,3 Εσθηρ] + η βασιλισσα *O*-S^c = TM
7,5 ὁ βασιλεύς] + αρταξερξης *O*-S^c = TM
8,1 Εσθηρ] + τη βασιλισση *O* = TM
8,7 ὁ βασιλεύς] + αρταξερξης *O* = TM
ibid. Εσθηρ] + τη βασιλισση *O* = TM
8,10 βασιλέως] + αρταξερξου *O*-Sc = TM
10,3 Μαρδοχαῖος] + ο ιουδαιος 93-S^c = TM.

En 5,8 le texte massorétique est assez problématique : יָבוֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמָן אֶל־הַמִּשְׁתֶּה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לָהֶם וּמָחָר אֶעֱשֶׂה כִּדְבַר הַמֶּלֶךְ, « que le roi vienne avec Haman au banquet que je vais organiser pour eux, et demain j'agirai selon la parole du roi ». On ne voit guère à quoi correspondent les derniers mots, car le roi, lors du banquet que lui offre Esther, ne lui donne pas d'ordre mais au contraire la prie de lui indiquer ce qu'elle souhaite (v. 6) [12]. Or, les versions présentent ici des divergences remarquables :

ἐλθάτω ὁ βασιλεὺς καὶ Αμαν ἔτι τὴν αὔριον εἰς τὴν δοχήν, ἣν ποιήσω αὐτοῖς· καὶ αὔριον ποιήσω τὰ αὐτά TM

ἔλθετω ὁ βασιλεὺς καὶ Αμαν εἰς τὴν δοξήν, ἣν ποιήσω αὐτοῖς καὶ τῇ αὔριον· καὶ αὔριον γὰρ ποιήσω κατὰ τὰ αὐτά *L*

ܢܐܬܐ ܡܠܟܐ ܘܗܡܢ ܥܡ ܒܣܘܡ ܐܢܐ ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܘܡܚܪ ܐܥܒܕ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܡܠܟܐ P

12. Sensible au problème, Rashi interprète ainsi les paroles d'Esther : « Demain je ferai ce que le roi m'a maintes fois demandé : je lui révélerai mon peuple et mes ancêtres ».

La version Septante comme la recension lucianique mentionnent à deux reprises le terme αὔριον, « demain » [13] : lors du banquet, Esther dit au roi qu'elle le convie, lui et Haman, le lendemain à un autre banquet et, semble-t-il, qu'elle agira de même (τὰ αὐτά), le jour suivant. Telle semble être sa réponse à la question du roi relative à ce qu'elle souhaite. Or, la Peshitta comporte, à travers une formulation différente, la même idée : Esther invite le roi le lendemain, « conformément à la demande du roi » ; l'absence d'équivalent du second אֲעֲשֶׂה fait de cette invitation même la réalisation du vœu sur lequel le roi interroge la reine [14]. En un tel lieu, les variantes entre les versions (TM paraissant ici inférieur aux deux autres textes) attestent, selon nous, des tâtonnements dans la formulation du récit.

Contaminations secondaires de la Peshitta par la Septante

Dans les lieux examinés jusqu'à présent, on a attribué les accords entre les deux versions à des particularités communes de leurs substrats plus qu'à des initiatives identiques prises par les traducteurs par rapport au TM. Il est d'autres cas où, à la différence des lieux précédents, les témoins de la Peshitta divergent entre eux. Faute d'édition critique pour le livre d'*Esther*, on suppose que les trois éditions de la Peshitta reposent sur des manuscrits distincts dont on cherchera désormais à comprendre les variantes.

Au terme d'immenses études aujourd'hui approuvées par les spécialistes, Marinus D. Koster a montré que, pour l'histoire du texte de la Bible syriaque, les manuscrits les plus anciens – tel le ms. BL Add 14425 (5b1 dans l'édition de Leyde) – sont les plus proches de l'hébreu [15] ; la recherche d'une langue plus idiomatique produirait ensuite des divergences. Un tel mouvement est l'inverse de celui que connaît le texte grec au cours de sa transmission : grâce à une documentation manuscrite

13. S'il ne répète pas le mot, le targum ajoute ברמשא : Esther invite le roi pour « le soir » (suivant) et, le lendemain elle respectera l'ordre du roi.

14. Pour ce verset, la Peshitta manifeste un accord formel avec le texte *L* : alors que TM lit אִם־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ, fidèlement reflété par LXX (εἰ εὗρον χάριν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως), le texte *L* comporte εἰ εὗρον χάριν ἐναντίον σου, βασιλεῦ, soit une formulation qui correspond précisément à celle du syriaque ܐܶܢ ܐܶܫܟܰܚ ܛܰܥܡܳܐ ܒܥܝܢܝ ܡܠܟܐ. On rappellera que, pour le livre d'*Esther*, la désignation « lucianique » n'a rien à voir avec la recension antiochienne-lucianique des autres livres de la Septante ; l'appellation est mentionnée ici car elle s'est imposée dans les commentaires (cf. HANHART 1966, p. 87, n. 1). Selon cet éditeur, le texte *L* présuppose parfois un substrat distinct du TM (*ibid.*, p. 91) : tel pourrait être ici le cas.

15. KOSTER 1977 ; KOSTER 1993. Conclusions analogues chez WEITZMAN 1988.

bien plus ample que pour la Bible syriaque, les spécialistes de la Septante ont établi que l'histoire du texte grec se caractérise par un alignement progressif sur le texte hébreu. Dans ce qui suit, on présentera les données relatives au syriaque selon l'apparat de la version grecque afin de mettre en valeur le lien entre la tradition textuelle de la Peshitta et celle de la Septante [16] :

1,14 οἱ ἄρχοντες P^{WU}] οι επτα α. *O* = TM

3,8 ἔθνος P^{WU}] + ἓν O^{-93}-S^c = TM

5,12 εἰς τὴν δοχήν P^A] > La = *L* et P^{WU} ; + ην εποιησεν O^{-93}-S^c = TM

7,3 ἀποκριθεῖσα] + εσθηρ η βασιλισσα *O*-S^c = TM ; + *esther* La^P Arm = *L* P^{WU}

9,6 οἱ Ἰουδαῖοι P^{WU}] + και απωλεσαν *O*-S^c = TM

9,13 τοῖς Ἰουδαίοις P^{WU}] + τοις εν σουσοις *O* = TM.

Sans doute P^A, conforme au TM, représente-t-il dans les six cas la lecture authentique de P, corrigée dans les textes W et U, selon les formes LXX et *L* ou seulement *L* (5,12 et 7,3) du texte grec. Il en va de même en 9,24 où le redoublement לְהָמָם וּלְאַבְּדָם est reflété par P^A (ܠܡܗܡܡ ܘܠܐܒܕܡ) mais non par P^{WU}, probablement corrigés sur LXX et *L* qui ne rendent pas לְהָמָם.

Un cas forme une exception par rapport au tableau précédent : en 9,10, Haman est caractérisé en TM comme « le fils de Hammedata » (הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא) et en LXX et *L* comme « le fils de Hammedata, un Agaguite » (Αμαν Αμαδάθου Βουγαίου). Les témoins de la Peshitta divergent : l'Ambrosianus offre, comme le grec, une lecture longue (ܗܡܢ ܒܪ ܗܡܕܬܐ ܐܓܓܝ), tandis les éditions W et U présentent une lecture quantitativement – mais non qualitativement – conforme à TM (ܗܡܢ ܒܪ ܗܡܕܬܐ). Ici encore, le codex A de la Peshitta mérite la préférence : la traduction syriaque repose, comme les versions grecques, sur une formulation légèrement distincte de TM, selon une mobilité rédactionnelle dont les versions offrent un parallèle : alors qu'en 3,1 ; 8,5 et 9,24 TM comporte הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי, les versions suivent, dans le premier et le troisième cas, cette lecture mais lisent, dans le second, Αμαν pour la Septante et ܗܡܢ ܒܪ ܗܡܕܬܐ pour la Peshitta [17]. En 9,10 la Peshitta et la Septante reposent à nouveau sur un substrat légèrement distinct de TM et l'on supposera que les textes U et W intègrent une correction peut-être inspirée par TM, qui n'a pas de parallèle dans la tradition textuelle des versions grecques.

16. Pour la clarté de la démonstration, on apporte quelques modifications à l'apparat de R. Hanhart.

17. Les additions grecques à Esther mentionnent la formulation Αμαν Αμαδάθου Βουγαῖος, cf. A 17, E 10 (Αμαν Αμαδάθου Μακεδών). En E 17 LXX comporte Αμαν Αμαδάθου et *L* Αμαν.

La question du substrat sémitique : le cas d'*Esther* et celui de *Daniel*

Dans tous les cas mentionnés ci-dessus, le témoignage de l'Ambrosianus nous a semblé supérieur à celui des textes W et U, en particulier du fait de l'ancienneté du premier témoin : ce codex, qui porte la cote 7a1 dans l'édition de Leyde, quoique non daté, semble remonter au VII^e^ siècle. Pour les autres livres de la Bible, il est retenu comme texte de base dans les éditions du Peshitta Institute ; il est très probable que, pour *Esther* aussi, il présente le meilleur texte de la Peshitta ; au contraire W – le texte de la Polyglotte de Londres – reprend, avec quelques corrections, celui de la Polyglotte de Paris, fondé sur un manuscrit du XVII^e^ siècle (17a5 dans l'édition de Leyde) [18]. Quant au texte de l'édition faite à Urmia en 1852, il est difficile d'en connaître l'origine : il repose sur l'édition de S. Lee et sur des manuscrits d'origine nestorienne [19]. Dans ces conditions, il est peu vraisemblable que, dans les lieux variants réunis plus haut, la leçon de W et U, conforme au grec, soit authentique et celle d'A, semblable à TM, secondaire. Tout à l'inverse, il apparaît, pour le livre d'*Esther*, qu'une formulation originellement identique à TM et attestée par ce que M. D. Koster nomme le « Basic Text » (« Stage II ») a secondairement été corrigée dans des témoins du « Textus Receptus » (« Stage III ») [20], conformément à un texte qu'attestent – à une exception près – les versions grecques. Sur une base de données – il est vrai – restreinte, nous arrivons, pour le livre d'*Esther*, à des conclusions conformes à celles de M. D. Koster relativement au Pentateuque. Cependant, les variantes envisagées ne nous semblent pas toutes s'expliquer par ce que M. D. Koster nomme un « inner-Syriac development of the text of P during its transmission » [21] ou « a certain freedom of the scribes in copying the exemplar of their text » [22]. Elles résultent, selon nous, d'un alignement sur les textes de la Bible grecque [23].

Il en va tout autrement dans les cas où la tradition unanime – et donc éventuellement authentique – de la Peshitta s'accorde avec les versions grecques contre le texte massorétique. La *nature* des accords rend peu

18. Ce ms. descend d'un ms. parisien (12a1 dans la classification de Leyde) ; sur ce point, cf. KOSTER 1977, p. 16, 24, 265-329 ; KOSTER 1993, p. 238.
19. Cf. DIRKSEN 1995.
20. KOSTER 2004, p. 297-8 et 312.
21. *Ibid.*, p. 303.
22. KOSTER 1998, p. 47.
23. Sur ce point, nous partageons la perspective de WEITZMAN 1999, p. 84 : « Influence upon copyists rather than the translator is particularly likely if only part of P's ms tradition agrees with LXX ».

probables d'une part l'idée qu'ils résultent des initiatives communes auxquelles M. P. Weitzman donne le nom de « polygénèse »[24] et d'autre part l'hypothèse avancée par lui d'une consultation de la Septante par l'auteur de la traduction syriaque[25]. Pour expliquer de tels accords, M. P. Weitzman tient l'hypothèse d'une divergence entre TM et le substrat hébraïque des versions pour la dernière qu'il faille envisager[26]. Sur ce point, sa perspective est identique à celle qu'avait adoptée P. B. Dirksen dans sa critique de J. A. Lund[27], trop enclin – selon lui – à attribuer tout accord entre la Septante et la Peshitta à une variante, dans leurs substrats, par rapport à TM[28] ; une telle attitude paraît partagée par M. D. Koster[29].

Il y a quelque audace pour un historien de la Bible grecque à s'aventurer sur un terrain qui n'est guère le sien et à mettre en question l'*opinio communis* des meilleurs syriacisants ; pourtant, la réflexion sur la tradition textuelle de la Bible grecque invite à s'interroger sur le témoignage des versions anciennes. Dans le cas du livre d'*Esther*, l'existence d'un texte lucianique à côté de la forme Septante est déjà l'indice d'une situation littéraire complexe : même si *L* correspond à un abrègement de la Septante, R. Hanhart n'exclut pas que le texte *L* remonte ponctuellement à une tradition distincte de TM[30]; en outre, les divergences entre *Esther*-LXX et le texte massorétique ne peuvent être toutes mises au compte du traducteur qui se montre, dans certaines sections, fidèle à son modèle. Enfin, l'existence d'additions grecques, même si R. Hanhart leur attribue une origine purement grecque[31], témoigne, pour ce livre biblique, d'une vitalité de la tradition littéraire. Dans ces conditions, l'idée que le texte hébreu d'*Esther* ne possède pas une stabilité aussi grande que celui du Pentateuque paraît

24. Une des façons d'expliquer les accords entre la Peshitta et la Septante « is coincidence or polygenesis : a given difficulty in the biblical text may have elicited identical but independant responses from LXX and P », WEITZMAN 1999, p. 69.

25. « There is no difficulty, however, in supposing that P's translators made sporadic use of LXX, alongside a Hebrew text as their main source », WEITZMAN 1999, p. 78-79. Cf. la réserve de M. D. Koster sur ce point de l'analyse de Weitzman : « Only in the case of the Septuagint am I not convinced that the – rather scanty – number of key texts used for demonstrating P's dependence on LXX are sufficient proof. With a similar series of texts concerning P's relationship with the Targum, Weitzman comes to just the opposite conclusion (rightly, I think, in this case). In my opinion the relationship between P and LXX remains open for discussion », KOSTER 2003, p. 225.

26. WEITZMAN 1999, p. 69.

27. LUND 1988.

28. DIRKSEN 1992.

29. KOSTER 2004 p. 302.

30. HANHART 1966, p. 91.

31. HANHART 1966, p. 96.

plausible. Or, la Peshitta présente quelques lectures distinctes du TM, conformes à celles des versions grecques ; l'énumération – non exhaustive – que nous en avons proposée met sur le même plan des accords inégalement significatifs. Il peut se faire que certains résultent de la coïncidence d'initiatives indépendantes, fondées sur des traditions stylistiques communes ou que d'autres proviennent de corrections sur le grec antérieures au « Basic Text » représenté par l'*Ambrosianus* 7a1. Toutefois, il arrive que les données supposent une logique narrative différente (ainsi en 8,7 ou en 5,8) ou qu'elles révèlent une fluidité sur le plan de la formulation (en particulier pour la titulature des personnages) : de tels phénomènes trouvent leur origine au stade du substrat hébreu et ne doivent pas être imputés à la technique de traduction ou à une influence d'une version sur l'autre.

Un livre entretient avec celui d'*Esther* des liens étroits : *Daniel* – qui suit *Esther* dans la Bible hébraïque – est, lui aussi, attesté en grec sous deux formes distinctes (*Daniel*-Septante et *Daniel*-Théodotion) et présente en grec d'importantes additions (l'histoire de *Suzanne*, de *Bel et le Dragon* et les cantiques de Dan 3). Or, les résultats auxquels nous parvenons pour la Peshitta d'*Esther* convergent étroitement avec ceux qui ont été les nôtres à propos de la Peshitta de *Daniel*[32], bien éditée par l'Institut de Leyde[33]. Celle-ci a été étudiée par M. J. Wyngarden[34], A. G. Kallarakkal[35] et plus récemment par R. A. Taylor[36] : après un examen très précis des rapports entre la Peshitta et les versions grecques, ce critique conclut que le traducteur syriaque accorde peu d'importance à la Septante mais plus à Théodotion[37]. En fait, dans tout son travail, R. A. Taylor envisage les contacts entre le syriaque et le grec en termes d'influences exercées par tel traducteur sur tel autre et ne situe jamais la discussion sur le plan de la *formulation* du substrat sémitique que reflètent ces traductions. Or, plus encore que dans le livre d'*Esther*, la Peshitta de *Daniel* semble refléter, pour des éléments de détail, le polymorphisme du texte scripturaire, dont l'existence de deux traductions (Septante et Théodotion) est déjà la preuve.

Par rapport au TM, on trouve en LXX les mêmes omissions que

- en Dan.-LXX :

32. MUNNICH 2005.

33. *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version*, III, 4, *Dodekapropheton- Daniel-Bel-Draco*, Leiden, 1980.

34. WYNGARDEN 1923.

35. KALLARAKKAL 1973.

36. TAYLOR 1994. L'étude de JENNER 2001 porte, non sur le texte, mais sur la réception de la Peshitta de *Daniel* dans l'église orientale.

37. *Op. cit.*, p. 311.

8,2 וַיְהִי בִּרְאוֹתִי] om. LXX P

11.40fin וְשָׁטַף וְעָבַר] om. LXX P

- en Dan.-Théod. :

2,15 עָנָה וְאָמַר לְאַרְיוֹךְ cf. LXX] om. Théod. P

2,40 וּכְפַרְזֶלָא דִּי־מְרָעַע] om. Théod. P ; LXX *aliter*

- en Dan.- LXX et Théod. :

6,12(13) עַל־אֱסָר] om. LXX Théod. P

Plus significatif, on trouve en P les mêmes additions que

- en Dan.- LXX :

8,17 הֶחָזוֹן] + τοῦτο LXX = P

- en Dan.- Théod. :

4,15(18) וְאַנְתְּה] + Δανιηλ Théod. = P

6,4(5) לְהַשְׁכָּחָה] + κατ' αὐτοῦ Théod. = P

En outre, P présente, par rapport au TM, quelques accords avec les fragments de *Daniel* découverts à Qumrân :

2,30 יתירא, « supérieure » 4Q^{112} = ܝܬܝܪ P] om. TM LXX Théod.

5,12 כח[השת, « fut trouvé » 4Q^{112} = ܐܫܬܟܚ P] הִשְׁתְּכַחַת, « fut trouvée » TM

Parfois, la lecture est partagée par les versions :

11,17 יעשה, « il fera » 4 Q^{114} = P (ܢܥܒܕ *pro* ܢܥܒܕ) LXX Théod.] וְעָשָׂה, « et il fit » TM.

Certes, on pourrait interpréter ces données ainsi que plusieurs autres par des initiatives communes prises de façon autonome par des copistes ou des traducteurs ; cependant, la récurrence du phénomène et l'accord ponctuel de P avec divers autres textes nous paraissent exclure l'hypothèse d'une « polygénèse » comme celle d'une influence de ces textes sur le traducteur ou sur un copiste de la Peshitta : à côté de variantes qui peuvent avoir une telle origine, la Peshitta de *Daniel* en comporte d'autres qui reflètent une formulation sémitique distincte de TM ; cela conduit à réévaluer l'intérêt de la Bible syriaque comme témoin de l'évolution du texte de la Bible hébraïque et comme appui pour établir le texte de la Bible grecque dans des livres comme Dan.-LXX où la documentation manuscrite est réduite. On en donnera ici deux exemples qui ne sont pas, selon nous, sans conséquence pour les études sur la Peshitta.

En Dan 10,9 le texte de la Peshitta est plus court que celui de TM :

וְאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל דְּבָרָיו וּבְשָׁמְעִי אֶת־קוֹל דְּבָרָיו « j'entendis le son de ses paroles et quand j'entendis le son de ses paroles »TM (= 6Q^{7}), cf. καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ ἀκοῦσαί τὴν φωνὴν τῶν λόγων αὐτοῦ Théod.

ܘܒܡܫܡܥܝ ܠܩܠ ܡܠܝܗ ܗܘܝܬ ܒܬܪܡܝܬܝ, « et quand j'entendis le son de ses paroles » P.

Doit-on supposer que la Peshitta était originellement conforme au TM et qu'elle a subi un accident au cours de sa transmission manuscrite ? Il est d'autant plus tentant de le supposer que nous ne conservons pas, pour *Daniel*, de manuscrits syriaques comme 5b1, 9b1, etc, témoins de ce que M. D. Koster nomme le « stage I » mais seulement des manuscrits des deux stades postérieurs. Or le témoignage de Dan.-LXX vient exclure l'hypothèse d'une telle corruption ; on signalera la lecture de Dan.-LXX et l'apparat critique qui s'y rapporte :

καὶ ὡς ἤκουσα τὴν φωνὴν λαλιᾶς αὐτοῦ LXX

ὡς Mich. p.14 = Zi.] > 967 = TM; ουκ 88-Syh.

Les trois mss de Dan.-LXX présentent un texte bref, alors que le plus ancien d'entre eux, le papyrus 967, date du II^e^ ou du III^e^ siècle après J.-C. : à une date proche de la rédaction de la Peshitta il existait pour ce verset – le texte Septante le montre – une forme du texte hébreu conforme à l'état actuel de la Peshitta. À notre avis, un tel exemple montre avec quelle prudence on doit attribuer les omissions de la Peshitta à l'incurie des copistes. Dans le cas de livres bibliques dont la tradition textuelle a tardé à se fixer, le phénomène peut remonter au substrat. Celui-ci, reflété par LXX et P, correspond probablement au texte authentique de la Bible, alors que TM comporte un doublet, comme c'est souvent le cas dans ce livre biblique ; l'insertion de cet élément secondaire est ancienne, puisqu'elle est déjà reflétée dans la traduction de Théodotion. Enfin, face à une tradition textuelle de Dan.-LXX ici entièrement fautive, le ܕܒ de la Peshitta aide à établir le texte de la vieille version grecque et fournit un appui précieux à la conjecture de J. D. Michaelis.

On mentionnera un dernier lieu pour illustrer le fait que le schéma général selon lequel la Peshitta, d'abord conforme à TM, s'en écarte au cours de sa transmission peut souffrir des exceptions : lors de la vision finale, Daniel voit apparaître deux hommes sur chacune des rives d'un fleuve (12,5) ; le verset suivant (12,6), à la tradition manuscrite complexe, débute ainsi dans les différents textes :

- וַיֹּאמֶר לָאִישׁ לְבוּשׁ הַבַּדִּים, « et il dit à l'homme vêtu de lin » TM

- ܘܐܡܪ ܠܓܒܪܐ ܕܠܒܫ ܠܚܘܪ ܐ P

ܐ ܠܚܘܪ] ܠܚܘܪ 8a1 9l2 12d1

- καὶ εἶπαν τῷ ἑνὶ τῷ περιβεβλημένῳ τὰ βύσσινα LXX

εἶπαν 967 (επαν)] ειπα 88-Syh

- καὶ εἶπε τῷ ἀνδρὶ τῷ ἐνδεδυμένῳ τὰ βαδδιν Théod.

εἶπε B-26-46'-239 *O* 393 La^{S}* Aeth] ειπον rel.

Après la mention de deux hommes au v. 5, la troisième personne du singulier pose en TM un problème qu'éludent les mss hexaplaires de Dan.-LXX et l'*editio princeps* de la Vulgate en recourant à la première personne

du singulier. Or, le témoin le plus ancien de la Septante atteste une troisième personne du pluriel – « et ils dirent » – qui correspond à la leçon authentique de la Peshitta, soutenue par deux des témoins les plus anciens (6h21 et 7a1), alors que les mss syriaques plus récents – mais aussi un ms ancien comme 8a1 – présentent une troisième personne du singulier – « et il dit » – conforme au TM. L'attestation d'un pluriel en LXX et en P incite à modifier ici le choix de J. Ziegler pour le texte de Dan.-Théod. : le pluriel εἶπον est authentique, tandis que le singulier εἶπε(ν) représente une correction pré-hexaplaire selon TM, qui a pénétré le groupe B. Le texte de la Peshitta et des versions grecques ne s'explique pas par polygénèse : même si le pluriel correspond à une *lectio facilior*, les traductions grecques ne prennent, en général, pas d'initiative facilitante. Il a donc existé une forme hébraïque qui lisait en 12,6 וַיֹּאמְרוּ, sur laquelle repose la Peshitta ancienne ; *ultérieurement*, cette lecture a été corrigée en syriaque selon TM qui présente ici la *lectio difficilior*. Cet exemple montre que, sur le plan de l'histoire du texte, le mouvement de la Bible syriaque ne va pas *seulement* dans le sens d'un éloignement par rapport au texte massorétique.

M. D. Koster a brillamment établi que le mouvement du texte syriaque allait dans un tel sens en se fondant sur des livres bibliques dont la tradition textuelle est « plate » et remarquablement stable. Pour de tels livres – qui ne se limitent pas au Pentateuque –, la formule de M. H. Goshen-Gottstein relative au texte hébreu est pleinement valable : « I suggest that ... the 200 CE prototype and the 800 CE textual type are of such proximity that the jump is permissible »[38]. Par rapport à cet original stable la version syriaque a connu six siècles de transmission mouvementée : comme le remarquait déjà Th. Nöldeke, « the Syriac version of the Old Testament has been handled very carelessly and arbitrarily, particularly in the earliest period of its existence, from which we have no manuscript »[39]. Ce constat vaut *aussi* pour des livres comme ceux d'*Esther* et de *Daniel*, pour lesquels on ne conserve – en outre – pas de témoins syriaques aussi anciens que pour le Pentateuque. Cependant, de tels livres ont cette spécificité que, *sur le plan de l'hébreu-araméen lui-même*, leur transmission est restée, jusqu'à une date tardive, particulièrement mouvementée. Dans de tels cas, la Peshitta, comme Qumrân et les versions grecques, contribue parfois à montrer que l'original hébréo-araméen a évolué avant ou après avoir atteint sa formulation proto-massorétique. Pour de tels livres, la version syriaque peut dans certains cas témoigner d'une mobilité rédactionnelle du texte scripturaire et être invoquée pour en étudier la fluidité.

38. GOSHEN-GOTTSTEIN 1992, p. 209.

39. NÖLDEKE 1869 ; traduit et cité par DE BOER 1981, p. 347, n. 5.

« Les accords contre le TM que présentent la tradition textuelle du grec la Peshitta ainsi que les targums faits, eux, directement sur le texte massorétique, sont rares et dénués de signification », note R. Hanhart à propos du livre d'*Esther*[40] ; juste sur le premier point, l'affirmation pourrait être nuancée sur le second : certaines variantes remontent à la formulation du substrat hébreu. Pour le livre de *Daniel*, le phénomène est encore plus net et l'accord de la Peshitta avec des versions grecques généralement littérales suggère que la variante envers TM ne résulte pas – ou, en tout cas, pas toujours – de la technique de traduction. Dans les derniers livres de la Bible, le *caveat* exprimé par M. D. Koster prend tout son sens :

> Il a semblé évident que l'on devait utiliser le TM ; je suis cependant conscient d'introduire une simplification lorsque, pour comparer deux inconnues, je compare une inconnue à un élément connu. C'est en effet précisément l'étude de la Peshiṭta, et du reste des versions qui devrait conduire à l'établissement du texte hébreu dont dépend chacune d'elles : il n'est, dans chaque cas, que partiellement superposable au TM[41].

Bibliographie

CERIANI 1883 : A. M. CERIANI, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex Codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita*, t. II, pars V, Milan.

DE BOER 1981 : P. A. H. DE BOER, « Towards an Edition of the Syriac Version of the Old Testament », *Vetus Testamentum* 31, p. 346-347 (Peshiṭta Institute Communications 16).

DIRKSEN 1992 : Peter B. DIRKSEN, « The Peshiṭta and Textual Criticism of the Old Testament », *Vetus Testamentum* 42, p. 376-390 (Peshiṭta Institute Communications 22).

DIRKSEN 1995 : Peter B. DIRKSEN, « The Urmia Edition of the Peshiṭta: the Story behind the Text », *Textus* 18, p. 157-167.

GOSHEN-GOTTSTEIN 1992 : M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism », *Vetus Testamentum* 42, p. 204-213.

HANHART 1966 : Robert HANHART, *Esther, Septuaginta*, Göttingen (*Vetus Testamentum graecum* VIII, 3).

HANHART 1983 : Robert HANHART, *Tobit, Septuaginta*, Göttingen (*Vetus Testamentum graecum* VIII, 5).

HANHART 1993 : Robert HANHART, *Esdrae liber II, Septuaginta*, Göttingen (*Vetus Testamentum graecum* VIII, 2).

40. HANHART 1866, p. 96.

41. KOSTER 1977, p. 7.

JENNER 2001 : K. D. JENNER, « Syriac Daniel », dans J. J. Collins, P. W. Flint, *The Book of Daniel. Composition and Reception*, vol. II, Leiden-Boston-Köln, p. 608-637.

KALLARAKKAL 1973 : A. G. KALLARAKKAL, *The Peshitto Version of Daniel - A Comparison with the Massoretic Text, the Septuagint and Theodotion*, Hambourg.

KOSTER 1977 : Marinus D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen/Amsterdam (Studia Semitica Neerlandica 17).

KOSTER 1993 : Marinus D. KOSTER, « Peshiṭta Revisited. A Reassessment of its Value as a Version », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 235-268.

KOSTER 1998 : Marinus D. KOSTER, « The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshiṭta », dans P. V. M. Flesher (éd.), *Targum Studies, Volume Two: Targum and Peshitta*, Atlanta, p. 15-54 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

KOSTER 2003 : Marinus D. KOSTER, « A New Introduction to the Peshitta of the Old Testament », *Aramaic Studies* 1, p. 211-246 (compte rendu de M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*).

KOSTER 2004 : Marinus D. KOSTER, « Translation or Transmission ? That is the Question. The Use of the Leiden O.T. Peshiṭta Edition », dans M. Augustin, H.M. Niemann (éds.), *« Basel und Bibel ». Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Basel 2001*, Frankfurt am Main, p. 297-312 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 51).

LUND 1988 : Jerome A. LUND, *The Influence of the Septuagint on the Peshitta: A Re-evaluation of Criteria in Light of Comparative Study of the Versions in Genesis and Psalms*, Jerusalem (Thèse de doctorat).

MUNNICH 2005 : Olivier MUNNICH, « La Peshitta de *Daniel* et ses relations textuelles avec la Septante », dans D. Böhler, I Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Écrit et l'Esprit : Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Fribourg, p. 229-247 (Orbis Biblicus et Orientalis 214).

NÖLDEKE 1869 : Compte rendu d'A. M. CERIANI, *Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento*, Milan, 1869, *Literarisches Centralblatt* 41, p. 1185-1186.

TAYLOR 1994 : Richard A. TAYLOR, *The Peshiṭta of Daniel*, Leiden (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 7).

WALTON 1655 : Brian WALTON (éd.), *Biblia Sacra Polyglotta*, tome II, Londres.

WEITZMAN 1988 : Michael P. WEITZMAN, « The Originality of Unique Readings in Peshiṭta MS 9a1 », dans P. B. Dirksen, M. J. Mulder (éds.), *The Peshiṭta: its Early Text and History. Papers read at the <first> Peshiṭta Symposium* ..., Leiden, (Monographs of the Peshiṭta Institute Leiden 4), p. 225-258.

WEITZMAN 1999 : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications 56).

WYNGARDEN 1923 : M. J. WYNGARDEN, *The Syriac Version of the Book of Daniel*, Leipzig,

LA PESHITTA DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LES TARGUMS

Jan JOOSTEN
Faculté de Théologie Protestante
Université Marc Bloch, Strasbourg

Celui qui étudie l'ancienne traduction syriaque de la Bible hébraïque ne peut qu'être frappé par les nombreux passages où cette version ressemble fortement à l'un ou l'autre des Targums juifs. De façon répétée, on rencontre dans la Peshitta des interprétations remarquables connues par les Targums. Pour ne donner qu'un exemple, là où le texte hébreu d'Ex 4,16 dit littéralement : « Il (Aaron) parlera pour toi (Moïse) au peuple ; il te servira de *bouche* », la Peshitta et le Targum Onkelos interprètent : « ...il te servira de *traducteur* (P *metargemana* ; Onkelos *meturgeman*) » [1]. Ces leçons interprétatives sont en partie trop marquées pour qu'on puisse attribuer au hasard le fait qu'elles se trouvent à la fois dans la Peshitta et dans les Targums.

Un autre phénomène qui relie la Peshitta aux Targums rabbiniques est la présence de tournures typiques dont la finalité est d'exprimer le respect pour la personne divine. Ainsi, en Dt 3,26, le texte massorétique : « Ne me parle plus de cette affaire » est rendu dans la Peshitta comme dans le Targum Onkelos : « Ne parle plus *devant moi* de cette affaire ». L'écart entre le texte hébreu et la traduction syriaque et araméenne n'est pas ici simplement d'ordre linguistique [2]. Cette traduction reflète un langage théologique spécifique. Une fois de plus, la ressemblance entre les versions ne peut guère être attribuée au hasard. Les expressions de ce genre restent souvent sporadiques dans la Peshitta alors qu'elles sont régulièrement utilisées dans les Targums [3]. Moins nombreuses que les interprétations communes, les tournures « targumiques » sont suffisam-

1. La même interprétation se retrouve dans le Targum Neofiti et dans le Pseudo-Jonathan. Notons que les Targums ont une interprétation similaire en Ex 7,1 où la Peshitta traduit de façon plus littérale.

2. Voir KLEIN 1979.

3. Voir BROCK 1995.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 91-100.

ment profilées pour qu'on soupçonne une filiation plus ou moins directe entre la Peshitta et les Targums.

Pour expliquer ces ressemblances frappantes, plusieurs hypothèses se présentent à l'esprit. Certains chercheurs ont pensé que la Peshitta était la version « syriacisée » d'un Targum ou d'un proto-Targum palestinien [4]. La rédaction de la version syriaque aurait traversé deux phases, une première en Palestine et une seconde en Mésopotamie. D'autres ont adopté un modèle plus simple : les traducteurs syriaques se seraient inspirés, dans leur traduction du texte hébreu, d'un targum existant [5]. Un troisième groupe de chercheurs rejette l'idée d'une dépendance directe. On explique toutes les ressemblances entre la Peshitta et les Targums par l'hypothèse selon laquelle les traducteurs syriaques auraient puisé dans un réservoir d'interprétations traditionnelles juives circulant oralement dans le monde ancien [6].

La discussion de ces questions s'échelonne sur un siècle et demi environ. L'histoire de la recherche jusqu'aux années 1980 a été retracée en détail par Dirksen [7]. Il n'est pas nécessaire de refaire cette enquête. Notre propos est de présenter quelques apports récents.

Remarques préliminaires

En dehors de toute considération de détails textuels, il convient d'observer que la Peshitta et les Targums se rapprochent dans le temps, dans l'espace et par rapport à leur arrière-plan culturel. Sur le plan typologique, cependant, ils représentent deux projets bien distincts.

La rédaction de la Peshitta date très probablement du II^e^ siècle ap. J.-C. [8]. En effet, la langue syriaque de la Peshitta de l'Ancien Testament (PAT) se caractérise par un nombre important d'archaïsmes et l'empreinte de l'influence grecque y reste minimale [9]. Plus concrètement, les références les plus anciennes à la Peshitta semblent remonter au II^e^ siècle : il paraît certain qu'elle était citée déjà dans le célèbre

4. Voir, par exemple, VÖÖBUS 1958.

5. Cette approche fut inaugurée par J. M. Schönfelder en 1869 dans le but exprès de démontrer l'antiquité du Targum Onkelos (SCHÖNFELDER 1869).

6. Cette opinion, qui est aujourd'hui largement partagée par les spécialistes, était déjà celle de PERLES 1859.

7. Voir DIRKSEN 1988, en particulier p. 264-297.

8. Vraisemblablement, tous les livres de la Bible hébraïque n'ont pas été traduits en même temps. La traduction a pu s'échelonner sur un siècle environ, les livres les plus anciens, tels la Genèse, ayant été entrepris avant 150 et les plus récents – Proverbes, Chroniques-Esdras-Néhémie – achevés cent ans plus tard.

9. Voir WEITZMAN 1999, p. 257 ; JOOSTEN 1999.

Diatessaron de Tatien (*ca.* 170 ap. J.-C.) [10]. Le lieu d'origine est vraisemblablement Édesse, épicentre du dialecte syriaque. Le fait incontesté que la Peshitta s'appuie principalement sur le texte hébreu de l'Ancien Testament montre que les traducteurs sont juifs ou tout au moins d'origine juive. Il est en effet difficile de croire que de non-juifs aient pu se doter des connaissances linguistiques et philologiques que nécessitait un tel projet. Le fait aussi que la traduction de la Bible hébraïque semble avoir été commencée bien avant celle des écrits néotestamentaires tend à montrer que les traducteurs de la Peshitta ne faisaient pas partie du mouvement chrétien [11].

Les origines juives du Targum ne font pas de doute. Ses commencements se perdent dans les brumes entourant une pratique orale qui remonte à l'époque du Second Temple [12]. La première mise par écrit a pu avoir lieu entre les deux guerres juives, au tournant du premier siècle de l'ère commune. La substance en est conservée assez fidèlement dans le Targum Onkelos de la Torah et le Targum Jonathan des Prophètes Antérieurs [13]. Durant toute cette première période, le Targum se présente comme un phénomène palestinien, ce dont témoigne le dialecte araméen employé dans Onkelos et Jonathan. Le riche substrat oral ainsi que les nécessités liturgiques et didactiques de la synagogue ont occasionné la rédaction d'une grande diversité de Targums, dont les plus récents datent du Moyen Âge. Les origines géographiques des Targums plus récents sont loin d'être certaines.

Sur le plan typologique, la Peshitta et les Targums diffèrent [14]. La Peshitta se présente comme une traduction dont la vocation est de remplacer le texte original. Le mode de traduction qui caractérise cette version en témoigne : la Peshitta propose un texte lisible et compréhensible qui s'attache avant tout à transmettre le plus fidèlement possible le sens du texte source. La transmission du texte confirme que sa fonction était celle d'être lue en tant que texte indépendant. Rien ne montre que la Peshitta ait évolué côte à côte avec le texte hébreu durant son existence [15].

10. Voir WEITZMAN 1999, p. 252-253 ; JOOSTEN 2001a.

11. Il est sans doute impossible de parler de « christianisme » ou d'« Église » à Édesse à l'époque dont il est question. Cependant, les premiers contacts avec le christianisme naissant remontent probablement au début du second siècle.

12. ALEXANDER 1988. Voir SAFRAI 1990 ; SMELIK 1995, p. 24-41 ; TAL 2001.

13. Il paraît certain qu'une dernière retouche a été apportée aux Targums d'Onkelos et de Jonathan en Orient.

14. Voir WEITZMAN 1999, p. 128.

15. Notamment, on relève l'absence d'influence du texte hébreu sur la tradition manuscrite. Voir KOSTER 1977 ; WEITZMAN 1988.

En revanche, le Targum n'a jamais quitté l'ombre du texte source : selon la tradition juive, il devait être lu conjointement avec le texte hébreu. Beaucoup de manuscrits confirment cette conjonction en juxtaposant de différentes manières les textes hébreu et araméen sur une même page [16]. La fonction du Targum n'était pas de remplacer le texte original, mais de l'accompagner, de l'expliquer et d'en préparer la prédication. Le mode de traduction reflète cette fonction. Les libertés étonnantes des Targumistes sont rendues possibles par la présence constante du texte hébreu.

L'analyse de la technique de traduction confirme la différence typologique entre la Peshitta et le Targum. Dans le livre de Job, David Shepherd a montré que la Peshitta s'allie, typologiquement, avec le prétendu Targum de Job retrouvé parmi les rouleaux de la mer Morte tandis que le Targum rabbinique de Job met en œuvre des techniques connues par les Targums du Pentateuque [17].

L'histoire du texte de la Peshitta

L'idée selon laquelle la Peshitta serait un *Urtargum* palestinien superficiellement syriacisé dans une deuxième phase de son existence a été soutenue en se fondant sur l'histoire du texte. Anton Baumstark et Arthur Vööbus, notamment, avaient essayé de montrer qu'en remontant dans la tradition textuelle on peut trouver des états de texte plus proches du Targum [18].

Les travaux d'édition menés dans le cadre de l'Institut de la Peshitta à Leiden n'ont pas confirmé cette thèse. Les recherches de Koster sur la Peshitta de l'Exode montrent clairement que l'état de texte le plus ancien se rapproche le plus du texte hébreu. Les leçons de type targumique – leçons explicatives ou paraphrastiques – ont pénétré dans la tradition textuelle après coup [19]. L'histoire du texte des autres livres de la Peshitta semble également s'accorder avec cette vision des choses [20].

Un argument en faveur de l'hypothèse d'une version « vieille syriaque » plus proche des Targums avait été trouvé chez Aphrahat et Éphrem. En effet, certaines de leurs citations bibliques contiennent des éléments de type midrashique ou targumique qui ne se trouvent pas dans les manuscrits de la Peshitta. Ces leçons prouvaient, soutenait-on, que la

16. Voir FRAADE 1992.
17. Voir SHEPHERD 2004.
18. Voir, par exemple, VÖÖBUS 1958.
19. KOSTER 1977 (n. 15).
20. Voir KOSTER 1998.

version était à l'origine plus proche encore de la tradition targumique [21]. Il faut cependant abandonner ce type de raisonnement. L'étude du texte biblique chez les Pères syriaques a démontré que ceux-ci ne citent pas toujours leurs sources de façon textuelle [22]. Très souvent, les citations semblent être faites de mémoire. Suivant le cas une citation peut être erronée, adaptée au contexte littéraire, ou influencée par un texte parallèle. Dans certains cas, il faut en outre tenir compte du fait qu'une tradition juive a pu influencer un auteur syriaque sans passer par le biais de la PAT [23].

Explorations linguistiques

Si la Peshitta et les Targums viennent de lieux géographiquement proches, ils sont cependant rédigés en des dialectes distincts. Encore en 1966, il était possible de dire que la Peshitta reflétait un langage mixte dont le substrat était l'araméen palestinien et le superstrat syriaque [24]. De récents progrès en dialectologie araméenne ont rendu ce jugement caduc.

Deux résultats de la recherche dialectologique paraissent particulièrement pertinents. Premièrement, diverses recherches ont montré que les dialectes araméens tardifs tels le nabatéen, le palmyrénien, le syriaque et le hatréen manifestent un lien de parenté – et une proximité par rapport à l'araméen d'empire – plus grande au fur et à mesure qu'on remonte dans le temps [25]. Tel auteur n'a pas hésité à parler d'un araméen *koiné* commun à tout le croissant fertile [26]. Deuxièmement, il s'est avéré que le syriaque n'est pas, au contraire de ce qu'on avait pu penser, un dialecte oriental au même titre que le mandéen et l'araméen du Talmud de Babylone[27]. Dans l'éventail des dialectes araméens, le syriaque se retrouve entre l'araméen occidental et l'araméen oriental – comme d'ailleurs sa localisation géographique aurait pu le faire soupçonner.

Il en résulte, pour la problématique qui est la nôtre, que les ressemblances linguistiques entre la Peshitta et les Targums les plus anciens ne sont pas nécessairement à mettre sur le compte de l'influence ou de l'emprunt. Au II[e] siècle, une grande partie du vocabulaire est commune

21. Voir DIRKSEN 1988, p. 271-272.
22. Voir l'étude fondamentale de OWENS 1983 ; aussi OWENS 1988.
23. Voir BROCK 1979.
24. Voir BEYER 1966, en particulier p. 252-253.
25. Voir, par exemple, VAN ROMPAY 1994 ; DRIJVERS ET HEALEY 1999, p. 32-34.
26. Voir TAL 1975, p. X.
27. Voir TAL 1975, p. XI ; BOYARIN 1981.

au syriaque et à l'araméen de la Palestine [28]. De même, la grammaire des deux dialectes est assez proche, sans, bien sûr, coïncider entièrement [29].

Conjointement, des analyses linguistiques de la Peshitta ont montré que sa langue est bien le syriaque connu par tant d'autres textes. Il existe peu de recherches sur le vocabulaire. Mais la grammaire de la Peshitta a fait l'objet de quelques études poussées qui ne laissent pas de doute à ce sujet [30]. Une bonne partie de la phraséologie, aussi, se retrouve exclusivement dans d'autres textes syriaques [31].

Il est vrai qu'il reste un petit nombre de mots dans la Peshitta qui ne semblent pas refléter le syriaque mais d'autres dialectes araméens, occidentaux [32]. La présence de ces mots s'explique cependant si on accepte que les traducteurs ont emprunté des traditions exégétiques existantes. Plutôt que de les traduire en leur propre langue, les traducteurs ont semble-t-il, au moins dans certains cas, adopté ces interprétations telles qu'elles étaient transmises par la tradition [33].

La Peshitta et les traditions exégétiques juives

Si la présence de traditions juives dans la Peshitta était établie depuis longtemps [34], le dossier a été entièrement renouvelé par la publication de la thèse de doctorat de Yeshayahou Maori [35]. Les cent premières pages de l'ouvrage sont consacrées à des questions de méthode. En effet, toute ressemblance, même frappante, entre la Peshitta et les sources rabbiniques n'est pas forcément à mettre au compte d'une influence directe. Certaines ressemblances peuvent être le fruit du hasard. Ayant défini des critères stricts, Maori identifie cependant des dizaines de cas où l'influence de l'exégèse juive rabbinique sur la Peshitta du Pentateuque ne fait aucun doute [36].

28. Voir, par exemple, les listes dans DE MOOR et SEPMEIJER 1995.

29. Voir COOK 1994. Cook voudrait conclure des ressemblances entre la grammaire du Targum Onkelos et le syriaque ancien que le Targum lui-même vient d'une localité située à l'est de la Palestine.

30. Voir AVINERY 1973 ; WILLIAMS 2001.

31. Voir JOOSTEN 1999.

32. Voir la liste dans JOOSTEN 1999, p. 216-217 (avec renvois bibliographiques). Voir aussi SALVESEN 2006.

33. Une conclusion semblable s'impose par rapport à certains mots grecs employés par la Peshitta et par les Targums dans les même passages, voir JOOSTEN 2001.

34. D'après Maori, le premier à avoir attiré l'attention sur ces traditions est Salomon Yehouda Loeb Rapoport, en 1834. Voir MAORI 1995, p. 13.

35. Voir la note précédente.

36. MAORI 1995, p. 103-245.

La recherche de Maori se fonde sur toute la littérature exégétique des rabbins, et pas seulement sur les Targums. Par rapport à la question du rapport entre la Peshitta et les Targums, le travail fait apparaître clairement qu'il n'y a pas lieu de postuler une dépendance directe entre ces versions. Beaucoup d'interprétations rabbiniques contenues dans la Peshitta se trouvent également dans l'un ou l'autre des Targums – mais pas toujours dans le même. Le plus souvent, la Peshitta va avec le Targum Onkelos, mais, en d'autres cas, elle s'allie avec les Targums palestiniens, contre Onkelos. En outre, il s'avère que la Peshitta contient des interprétations de type midrashique attestées dans l'ancienne littérature exégétique juive, mais absentes des Targums [37]. À moins de postuler l'existence d'un Targum perdu où toutes ces interprétations figuraient, on se voit obligé d'accepter l'idée que les traducteurs de la Peshitta ont consulté des traditions juives sans passer par un Targum. Dans ce cas, il est plus simple de supposer que toutes les interprétations rabbiniques viennent de la tradition exégétique et pas d'un Targum.

L'argumentation de Maori n'est pas nouvelle, mais grâce au caractère exhaustif des recherches sur lesquelles elle se fonde, elle a su s'imposer assez largement [38]. Il faut espérer que, dans l'avenir, un chercheur avec les mêmes compétences en matière d'exégèse rabbinique aborde les interprétations juives contenues dans la Peshitta des livres historiques, des prophètes et des écrits [39].

Deux cas spéciaux

Le rapport entre la Peshitta et le Targum du livre des Proverbes représente un cas tout à fait particulier. Assez tôt dans l'histoire de la recherche, les spécialistes ont reconnu que le Targum juif des Proverbes s'appuie directement sur la version syriaque. La priorité de la Peshitta, qui a parfois été mise en doute, a été démontrée de façon concluante par Melammed [40]. Avec Weitzman, et contre Brock, l'emprunt de la Peshitta par les juifs doit être considéré comme un fait tardif [41].

Pour le livre de Ben Sira, aucun Targum juif n'est attesté directement [42]. Il ne s'agit donc pas de comparer deux traductions existantes. Néanmoins, l'analyse de la Peshitta de Ben Sira met au jour

37. Voir MAORI 1995, p. 297-298.

38. Voir WEITZMAN 1994. Voir aussi les études contenues dans FLESHER 1998.

39. Pour Chroniques, voir l'étude de WEITZMAN dans FLESHER 1998.

40. MELAMMED 1972 ; OWENS dans FLESHER 1998.

41. Voir WEITZMAN 1994, p. 81-83 ; contre BROCK 1995, p. 276.

42. On trouve cependant quelques citations en araméen dans la littérature rabbinique.

des formules typiquement targumiques absentes des autres livres de la Bible syriaque. Ainsi, on trouve en Sir 11,12 l'expression *memra demarya* « Parole du Seigneur » qui a un parallèle évident dans les Targums ; le texte hébreu de ce passage ne mentionne pas la parole, mais « l'œil du Seigneur » [43]. Plus significatif encore est le fait que la version syriaque de Ben Sira semble refléter un mélange de dialectes : le vocabulaire et la grammaire ne répondent pas en tous points au syriaque ancien tel que les autres livres de la Peshitta l'attestent. Plusieurs mots ne sont pas attestés ailleurs en syriaque, tout en étant bien connus de l'araméen occidental [44]. Pour expliquer cet état de choses, on pourrait formuler l'hypothèse d'une genèse en deux phases. Ce modèle, aujourd'hui abandonné pour expliquer la genèse des autres livres de la Peshitta, pourrait ainsi garder sa validité en ce qui concerne la version syriaque du livre de Ben Sira. L'écrit de base serait une sorte de Targum d'origine purement juive, rédigé en araméen occidental. Dans un deuxième temps, ce « Targum » aurait été revu et corrigé dans un milieu chrétien de langue syriaque.

Conclusions

Malgré les ressemblances frappantes entre la Peshitta et les Targums rabbiniques, le rapport entre ces versions ne doit pas être conçu, en ce qui concerne la plupart des livres bibliques, en termes de dépendance directe. La Peshitta n'est pas un proto-Targum dont les additions midrashiques sont restées absentes, ni la reprise syriacisée d'un Targum palestinien. Les interprétations et la phraséologie communes à la Peshitta et aux Targums reflètent plutôt le recours au même trésor de traditions exégétiques juives.

Une comparaison minutieuse de la Peshitta avec les Targums fait apparaître le caractère indépendant de la version syriaque. Les traducteurs de la Peshitta ont essayé de donner une version à la fois fidèle et lisible de leur modèle hébreu. L'emploi de traditions midrashiques confirme leur identité, ou du moins leur origine, juive. Cependant, leur approche générale, qui vise à donner une version ayant vocation de remplacer le texte hébreu, est très différente de celle de targumistes. Ainsi la Peshitta occupe une position unique dans le concert des versions anciennes de la Bible hébraïque.

43. Voir VAN PEURSEN 2007, p. 72-73.
44. Voir JOOSTEN 2007.

Bibliographie

ALEXANDER 1988 : P. S. ALEXANDER, « Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures », dans M. J. Mulder (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Philadelphia, p. 217-253.

AVINERY 1973 : I. AVINERY, *Syntaxe de la Peshitta sur le Pentateuque*, Thèse de doctorat, Université Hébraïque, Jerusalem.

BEYER 1966 : K. BEYER, « Der reichsaramäische Einschlag in den ältesten syrischen Literatur », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 116, p. 242-254.

BOYARIN 1981 : D. BOYARIN, « An Inquiry into the Formation of the Middle Aramaic Dialect », dans Y. L. Arbeitman & A. R. Bomhard (éds), *Bono Homini Donum. Essays in Historical Linguistics in Memory of J. Alexander Kerns*, II, Amsterdam, p. 613-649.

BROCK 1979 : S. P. BROCK, « Jewish Tradition in Syriac Sources », *Journal of Jewish Studies* 30, p. 212-232.

BROCK 1995 : S. P. BROCK, « A Palestinian Targum Feature in Syriac », *Journal of Jewish Studies* 46, p. 271-282.

COOK 1994 : Edward M. COOK, « A New Perspective on the Language of Onqelos and Jonathan », dans D.R.G. Beattie & M.J. McNamara (éds), *The Aramaic Bible. Targums and their Historical Context*, Sheffield, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 166), p. 142-156.

DE MOOR et SEPMEIJER 1995 : J. C. DE MOOR et F. SEPMEIJER, « The Peshitta and the Targum of Joshua », dans P. B. Dirksen et A. Van der Kooij (éds), *The Peshitta as a Translation*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 8), p. 129-176.

DIRKSEN 1988 : P. B. DIRKSEN, « The Old Testament Peshitta », dans M. J. Mulder (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Philadelphia, p. 255-297.

DRIJVERS et HEALEY 1999 : H. J. W. DRIJVERS et J. F. HEALEY, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary*, Leiden, p. 32-34.

FLESHER 1998 : P. V. M. FLESHER (éd.), *Targum and Peshitta*, Atlanta GA (South Florida Studies in the History of Judaism 165, Targum Studies, Volume Two).

FRAADE 1992 : S. D. FRAADE, « Rabbinic Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries », dans L. I. Levine (éd.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York–Jerusalem, p. 253-286.

JOOSTEN 1999 : J. JOOSTEN, « Materials for a Linguistic Approach to the Old Testament Peshitta » *Journal for the Aramaic Bible* 1, p. 203-218.

JOOSTEN 2001a : J. JOOSTEN, « Tatian's *Diatessaron* and the Old Testament Peshitta », *Journal of Biblical Literature* 120, p. 501-523.

JOOSTEN 2001b : J. JOOSTEN, « Greek Words Shared by the Peshitta and Targums to the Pentateuch », dans G. Greenberg et A. Rapoport (éds), *Biblical Hebrew, Biblical Texts. Michael Weitzman Memorial Volume*, Sheffield, p. 165-177.

JOOSTEN 2007 : J. JOOSTEN, « Éléments d'araméen occidental dans la version syriaque de Ben Sira », dans A. Maman, S. E. Fassberg et Y. Breuer (éds), *Sha'arey Lashon. Studies in Hebrew, Aramaic and Jewish Languages Presented to Moshe Bar Asher, Vol. II Mishnaic Hebrew and Aramaic*, Jerusalem, p. *42-*55.

KLEIN 1979 : M. L. KLEIN, « The Preposition קדם ('Before') : A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums », *Journal of Theological Studies* 30, p. 502-507.

KOSTER 1977 : Marinus D. KOSTER, *The Peshitta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen/Amsterdam (Studia Semitica Neerlandica 19).

KOSTER 1998 : Marinus D. KOSTER, « The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta », dans FLESHER 1998, p. 15-54.

MAORI 1995 : Yeshayahou MAORI, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem.

MELAMMED 1972 : E. Z. MELAMMED, « The Targum on Proverbs », *Bar Ilan* 9, p. 18-91 (en hébreu).

OWENS 1983 : R. J. OWENS, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 4).

OWENS 1988 : R. J. OWENS, « Aphrahat as a Witness to the Early Syriac Text of Leviticus », dans P. B. Dirksen et M. J. Mulder (éds), *The Peshitta: Its Early Text and History*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 4), p. 1-18.

PERLES 1859 : J. PERLES, *Meletemata Peschitthoniana*, Breslau.

SAFRAI 1990 : Z. SAFRAI, « The Origins of Reading the Aramaic Targum in Synagogue », *Immanuel* 24/25, p. 187-193.

SALVESEN 2006 : Alison SALVESEN, « Obscure Words in the Peshitta of Samuel according to Theodore Bar Koni », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 339-349.

SCHÖNFELDER 1869 : J. M. SCHÖNFELDER, *Onkelos und Peschitto. Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums*, München.

SHEPHERD 2004 : David SHEPHERD, *Targum and Translation. A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job*, Assen (Studia Semitica Neerlandica 45).

SMELIK 1995 : W. F. SMELIK, *The Targum of Judges*, Leiden, p. 24-41

TAL 1975 : A. TAL, *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects*, Tel Aviv.

TAL 2001 : A. TAL, « Is There a Raison d'Être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society? », *Revue des études juives* 160, p. 357-378.

VAN PEURSEN 2007 : W. Th. VAN PEURSEN, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 16).

VAN ROMPAY 1994 : L. VAN ROMPAY, « Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language. The Syriac Version of Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History », dans G. Goldenberg et S. Raz (éds), *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden, p. 70-89.

VÖÖBUS 1958 : A. VÖÖBUS, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum*, Stockholm.

WEITZMAN 1988 : M. P. WEITZMAN, « The Originality of Unique Readings in Peshitta Ms 9a1 », dans P. B. Dirksen et M. J. Mulder (éds), *The Peshitta: Its Early Text and History*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 4), p. 225-258.

WEITZMAN 1994 : M. P. WEITZMAN, « Peshitta, Septuagint and Targum », dans R. Lavenant (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 247), p. 51-84.

WEITZMAN 1999 : M. P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge.

WILLIAMS 2001 : P. J. Williams, *Studies in the Syntax of the Peshitta of 1 Kings* Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 12).

LA VERSION SYRO-HEXAPLAIRE ET LA TRANSMISSION TEXTUELLE DE LA BIBLE GRECQUE

Timothy M. LAW
The Oriental Institute, Oxford

La valeur de la version syriaque de l'Ancien Testament connue sous le nom de Syro-Hexaplaire (Syh) ne peut pas être comprise indépendamment de l'histoire textuelle de la traduction grecque de la Bible hébraïque. La Syh est une traduction de l'Ancien Testament grec et fournit un témoignage d'une valeur extraordinaire sur la Septante (LXX). La plupart des études ont cependant considéré la Syh comme une simple recension de la LXX, diminuant de ce fait sa grande importance comme version de l'Ancien Testament. On ne peut nier que la principale valeur de la Syh se situe dans la conservation du matériel des *Hexaples*, c'est-à-dire les signes diacritiques et les leçons attestés par les *Hexaples* d'Origène. Pour ceux qui, toujours plus nombreux, travaillent dans le domaine des études de la LXX consacrées aux *Hexaples*, la Syh reste le meilleur témoin des versions perdues d'Aquila, de Symmaque, et de Théodotion. On prétend que la cinquième colonne des *Hexaples* elle-même, ou au moins la recension de la LXX qui est le résultat de l'œuvre d'Origène, connue sous le nom de recension hexaplaire, ou origénienne, est la *Vorlage* exacte de la Syh. Mais cette hypothèse résiste-t-elle à un examen critique ? Plus spécifiquement, est-il vrai que la Syh est simplement une traduction de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène ? Après la discussion sur les origines de cette version syriaque de l'Ancien Testament, nous examinerons la question de sa *Vorlage*.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 101-120.

Les *Hexaples* d'Origène

L'histoire complexe des recensions et des révisions de la LXX n'est pas notre sujet [1]. Il faut cependant mentionner que dans les siècles suivant sa rédaction, trois textes très importants sont apparus – attribués à Aquila, Symmaque, et Théodotion – que l'on pourrait plus correctement appeler versions.

On pense qu'au III^e^ siècle, quand Origène a compilé ses célèbres *Hexaples*, le Père de l'Église a placé l'hébreu dans la première colonne et une transcription grecque de l'hébreu dans la seconde ; les troisième, quatrième et sixième colonnes contenaient Aquila, Symmaque et Théodotion (les Trois) et le texte de la LXX était placé dans la cinquième. Les astérisques et les obèles qu'Origène pourrait avoir placés dans la cinquième colonne étaient d'une grande importance [2]. Quand le texte de la LXX et le texte hébreu étaient en désaccord l'un avec l'autre, Origène employait ces signes pour indiquer les différences. Dans la cinquième colonne, l'astérisque a été employé pour marquer les parties du texte qui manquaient dans la LXX, mais qui ont été ajoutées en les empruntant à l'un des Trois [3]. En effet, le texte de la LXX a été aligné plus étroitement sur l'hébreu. L'obèle marquait des passages qui étaient dans la LXX, mais que l'on ne trouvait pas dans l'hébreu. Cette manière de considérer les textes dans l'ordre des colonnes a permis à Origène, et à tous les autres lecteurs qui ont eu la chance de voir ce travail durant sa courte existence, de comparer les principaux textes grecs de l'Ancien Testament et de le comparer à l'hébreu au besoin. Ainsi, les *Hexaples* étaient un véritable outil exégétique, même si la critique textuelle et les textes apologétiques apportaient également des données utiles à la compréhension du texte biblique [4].

Les *Hexaples* ont été perdus durant les siècles suivants. Heureusement pour nous, deux disciples d'Origène, Eusèbe et Pamphile, l'estimaient suffisamment pour prolonger l'influence de ses œuvres. Dans la préface des livres des Chroniques, Jérôme indique que la recension origénienne, créée en copiant la cinquième colonne des *Hexaples*, faisait partie de la *trifaria*

1. Cf. la discussion, avec bibliographie, dans DORIVAL, HARL et MUNNICH 1988, p. 157-161 ; FERNANDEZ MARCOS 2000, p. 247-252.
2. Il est possible que les signes n'aient pas été mis dans la cinquième colonne par Origène, mais que ce travail ait été fait par ses amis Eusèbe et Pamphile.
3. Voir par exemple DINES 2004, p. 101 et FERNANDEZ MARCOS 2000, p. 213-215, qui ne croient pas que les signes aient été placés dans la cinquième colonne par Origène. Il est possible que les signes aient été ajoutés plus tard par les disciples d'Origène. Cf. aussi SCHAPER 1998, p. 9.
4. Pour la discussion la plus récente de ces questions, voir LAW 2008.

varietas, et représentait un texte *quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilius vulgaverunt*[5]. Cette forme des textes n'a jamais atteint le statut d'un *textus receptus*[6], bien que son influence ait augmenté quand d'autres communautés chrétiennes ont décidé de l'employer pour traduire l'Ancien Testament dans leur langue. Cette recension origénienne est la source de beaucoup (mais pas de toutes) de versions arméniennes et coptes et de la Syh.

La traduction de la version syro-hexaplaire

On doit reconnaître, pourtant, à un évêque de la tradition syriaque le mérite d'avoir préservé la plus grande partie du matériel hexaplaire. En effet, plusieurs sources indiquent que la traduction syriaque de la LXX a été accomplie par Paul de Tella. Ce sont : une chaîne dans le ms. BL Add. 12 168 ; le colophon de 4 Règnes dans le ms. BnF syr. 27 ; Mōšē bar Kēphā dans son commentaire sur l'Hexaméron ; et Barhebraeus dans son *Auṣar Rāzē*[7].

Quel texte Paul a-t-il utilisé ? Le témoignage antique et la recherche moderne ont discuté ou supposé que Paul de Tella, comme ses prédécesseurs de Césarée, avait copié la cinquième colonne des *Hexaples*[8]. Une des explications possibles réside dans le fait que le monastère d'Alexandrie dans lequel Paul a travaillé possédait une copie du texte de la LXX d'Eusèbe et de Pamphile, comportant les signes diacritiques des *Hexaples*. Il est également probable que les leçons des Trois, et celles, plus obscures, qui s'appellent « Hebraios » et « Suros », aient passé par l'intermédiaire de manuscrits de la Bible, des homélies, et d'autres œuvres, très probablement les chaînes. Nous trouvons quelque lumière dans une lettre du Catholicos Timothée I, écrite à Mar Sergius au début du IX^e^ siècle[9]. Dans cette lettre, Timothée mentionne les colophons à la fin de chaque livre biblique de la Syh : « cela a été écrit, assemblé et comparé à l'exemplaire d'Eusèbe, de Pamphile et d'Origène ». La lettre de Timothée suggère que

5. Jérôme, *Biblia Sacra Vulgata* I, 546.

6. KAMESAR 1997, p. 34-35.

7. SPRENGLING et GRAHAM 1931, p. 5 ; HIEBERT 1989, p. 247-248.

8. GWYNN 1887a, p. 266-271 ; BAUMSTARK 1922, p. 186-188 ; SPRENGLING et GRAHAM 1931, p. 5. Les sources anciennes sont : le ms. BL Add. 12 168 (Catena Patrum), le ms. BnF syr. 27 (colophon IV Règnes), Moše bar Kēpha, ca 815-903 ap. J.-C. (*Comm. Hexaméron* : voir MARTIN 1884-6, vol. 1, p. 101) et Barhebraeus, ca 1226-1286 ap. J.-C.

9. Ms. Alqoš 169, f. 360a-360b. Voir BRAUN 1901, p. 312-313. Cf. VAN ROMPAY 2000, § 34 et 38 ; ROMENY 2001, p. 503-510 ; BROCK 1997, p. 245-251.

Paul avait copié le texte d'Eusèbe et de Pamphile, qui aurait contenu d'autres leçons grecques absentes de la LXX comme « Hebraios » et « Suros ». Si ce texte césarien n'incluait pas ces leçons, il faut penser qu'elles sont probablement dues à d'autres témoins, comme ceux que l'on a mentionnés ci-dessus. Nous reviendrons plus tard sur la question de la *Vorlage* de la Syh.

Les colophons (par exemple ceux qui se trouvent à la fin de 3 et 4 Règnes et d'Isaïe [10]), fournissent la preuve que la Syh a été produite à environ quinze kilomètres (neuf milles) de la ville d'Alexandrie, à l'Enaton [11]. Une communauté monastique monophysite avait été fondée à l'Enaton quand les moines du monastère de Pierre l'Ibère ont été expulsés par l'évêque Théodose de Jérusalem, en 535-536 ap. J.-C. Il est devenu un lieu de refuge pour les ecclésiastiques émigrés durant les guerres avec les Perses [12]. Après le Concile de Chalcédoine en 451, les ecclésiastiques syriens et égyptiens s'affrontèrent avec leurs adversaires dyophysites et, durant les persécutions, ils se réunirent dans les déserts d'Égypte [13]. On comptait, parmi les plus importants d'entre eux, Athanasius Gammālā, Paul de Tella, Thomas d'Harkel, les moines du monastère de Pierre l'Ibère et Sévère d'Antioche [14]. Jean d'Éphèse raconte que, le lendemain de l'expulsion du couvent de Pierre l'Ibère, les moines sont venus à Alexandrie « et là il a vécu dans un endroit appelé l'Enaton qui veut dire le " neuvième ", à savoir des milles » [15]. Il y a toujours eu plus d'un seul monastère, et certains comptaient près de 600 moines [16]. Ainsi, l'endroit précis où a eu lieu le travail de traduction n'est pas clair et il serait erroné de suggérer, comme quelques chercheurs l'ont fait, que l'Enaton est le nom du monastère lui-même [17].

10. Le colophon de 3 Règnes, ms. BL Add. 14437 (f. 122a) est rédigé ainsi : ܗܘܕܘ ܒܝ ܠܥܒܕ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܡܢ ܥܠ ܕܫܡ ܡܪܝ ܡܪܝ ܕܝܘܚܢܢ ܒܫܠܡ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܀ ܒܫܠܡ ܡܪܝ ܡܪܝ ܕܝܘܚܢܢ ܒܫܠܡ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ܀. Voir aussi DE LAGARDE 1892, p. 222. Des remarques semblables peuvent être trouvées dans le ms. BnF syr. 27 (4 Règnes) et dans le ms. BL Orient. 8732 (Isaïe). Cf. MERCATI 1941, p. 1-48.
11. BROOKS 1924, p. 325. Cf. VÖÖBUS 1971, p. 37.
12. VÖÖBUS 1971, p. 36.
13. HIEBERT 2000, p. 179-180.
14. Cf. MIGNE 1865, 1229.
15. BROOKS 1924, p. 325. Cf. VÖÖBUS 1971, p. 37.
16. Cf. EVETTS 1907, p. 485.
17. Voir par exemple BAARS 1968, p. 1. Cf. BROOKS 1924, p. 325 ; KUGENER 1907, p. 14, 27, 39. KUGENER 1907, p. 14, 27, 39 et le ms. BL Add. 14541 (f. 48b).

La Syh a été commandée et soutenue par le patriarche d'Antioche, Athanasius Gammālā (595-631), qui était également à l'Enaton pendant cette période [18]. La plupart de nos indices confirment une date autour de 616-617 pour la production de cette œuvre, bien que certains aient suggéré qu'elle pourrait avoir été commencée dès l'an 613 [19]. On ne sait pas clairement si Paul a été seul à faire ce travail, mais il semble que ce soit une coïncidence que la production de la Syh ait correspondu à la préparation de la traduction du Nouveau Testament par l'évêque Thomas d'Harkel [20]. En outre, un Thomas est mentionné dans le colophon de 4 Règnes comme le *syncellus* du patriarche [21]. A. M. Ceriani a clairement nié que le Thomas mentionné pourrait avoir été l'évêque Thomas d'Harkel qui était à l'Enaton. Ceriani a basé son rejet sur le sous-titre ܩܫܫܐ utilisé dans l'inscription. S'il s'agissait de l'évêque Thomas, Ceriani pense que le titre plus élevé ܡܦܪܝܢܐ aurait été employé [22]. D'autre part, J. Gwynn a soutenu qu'il s'agissait de Thomas d'Harkel, parce que Thomas se serait aisément mis au service d'un prélat de rang inférieur à celui de patriarche parce qu'il était exilé de son siège épiscopal et qu'il avait ainsi perdu son « modèle épiscopal » [23]. Pour Gwynn, l'omission du titre de Thomas ne présente aucune difficulté car elle aurait été l'expression usuelle de l'humilité des syriaques [24]. D'ailleurs, l'évêque et le patriarche entretenaient des relations étroites à l'époque où ils résidaient au monastère de Qennešrē [25]. Bien que la première suggestion de Gwynn selon laquelle Thomas aurait perdu son « modèle » soit peu probable, on pourrait plutôt admettre l'hypothèse de l'humilité de Thomas concernant le rapport à son patriarche. En plus, nous pouvons ajouter un argument : les deux versions, la Syh et l'harkléenne, ont été accomplies en même temps (ca. 615-617) et elles partagent une philosophie identique de la traduction.

18. GWYNN 1887a, p. 266-267 ; GWYNN 1887b, 1015 ; KUGENER 1907, p. 14.

19. Le Codex Ambrosianus contient aussi (à la fin de Daniel : Bel et le dragon) un colophon avec la date de 617 de l'ère chrétienne. Voir VÖÖBUS 1971, p. 36-44 ; MERCATI 1941, p. 1-48.

20. BAUMSTARK 1902, p. 188-189 ; GYWNN 1887b, p. 1014-1021 ; VÖÖBUS 1954, p. 103-121 ; EVETTS 1907, p. 485. Voir le colophon dans MIDDELDORPF 1835, p. 65 et LAGARDE 1892, p. 256.

21. ܕܥܒܕ ܡܠܐ ܘܫܠܡܘ ܩܫܫܐ ܩܛܘܪܝ ,ܐܦ ܩܠܝ ܐܦ ܠܟ ܠܝ ܕܐܬ ܕܥܒܕ ܠܡܫܝܚ ܕܚܠ ܟܢܝܫܬ ܒܫܡܗ ,ܐܦ ܩܕܡܝܐ. Voir MIDDELDORPF 1835, p. 65 et LAGARDE 1892, p. 256, l. 32-33.

22. CERIANI 1864, p. v-vi. VÖÖBUS 1971, p. 41, croit aussi que c'est un autre Thomas.

23. GWYNN 1887b, p. 1015. Cf. EICHHORN 1777-1786, p. 234, 237, 249 ; BUGATI 1788, p. xxiv ; GWYNN 1909, part II, p. 72.

24. GWYNN 1909, part II, p. 72.

25. Cf. ABBELOOS et LAMY 1872, p. 259, 262 ; VÖÖBUS 1971, p. 42.

En outre, l'harkléenne note des leçons avec l'astérisque, l'obèle et le métobèle [26]. Vööbus a décrit l'harkléenne dans des termes qui rappellent ceux qu'il utilise à propos de la Syh : « It is strange how little respect is shown in this version for Syriac idiom and linguistic taste » ; « a completely slavish adaptation to the Greek » ; « servility to the Greek text » ; et, « [a] servile and scholarly version » [27]. Nous pouvons au moins admettre la possibilité que Thomas d'Harkel ait aidé d'une manière quelconque la production de la Syh. L'uniformité de la technique dans la traduction entière confirme au moins qu'une seule personne (Paul) doit avoir été le rédacteur final [28].

Avant de poursuivre, une autre question doit être posée : pourquoi une telle traduction a-t-elle été jugée nécessaire ? En effet, la Peshitta était en usage dans l'Église syriaque. Cette version n'avait pas souffert du même nombre de révisions que la LXX et était vénérée par la majeure partie de l'Église. Néanmoins, on a commandé une nouvelle traduction. Le philhellénisme dont S. P. Brock a bien montré l'importance dans certains secteurs de l'Église syriaque pourrait former un élément de réponse [29]. Pour Brock et R. Hiebert, la Syh et l'Harkléenne sont l'aboutissement d'un continuum par lequel les Bibles syriaques ont évolué d'une dépendance envers le texte hébreu à une fidélité obsessive au grec [30]. Entre la traduction de la Peshitta et le VII^{e} siècle, on trouve la version commandée par Philoxène, évêque de Mabboug (ca 440-523). Bas ter Haar Romeny a soutenu avec raison l'idée que la traduction de la Septante en syriaque résultait peut-être du besoin croissant de représenter fidèlement le texte grec des commentateurs. Romeny note que les premières références à la Bible grecque dans la littérature syriaque peuvent très probablement être datées du V^{e} siècle, quand les œuvres de Théodore de Mopsueste furent traduites en syriaque [31]. Ces traductions précoces des commentaires prennent régulièrement la Peshitta comme source et le besoin s'est certainement fait sentir de trouver une méthode cohérente pour rendre le grec. Il y eut un nombre suffisant de syriaques capables d'effectuer de telles traductions, au moins en raison de l'influence de Qennešrē. De ce monastère, Vööbus écrit : « le monastère de Qennešrē devint un centre majeur pour la vie ascétique au sein de l'Église monophysite (...) Il dut également sa célébrité au fait qu'il

26. Noter leur présentation à côté l'un de l'autre dans le ms. BL Add. 12 139 ; cf. GWYNN 1887, p. 267, GWYNN 1909, part I, p. xxxii-xli, VÖÖBUS 1954, p. 119.
27. VÖÖBUS 1954, p. 118-121.
28. VÖÖBUS 1971, p. 43-44.
29. BROCK 1982.
30. BROCK 1982 ; BROCK 1989 ; HIEBERT 2000, p. 180-181.
31. ROMENY 2001, p. 504.

acquit la dimension d'un foyer de vie intellectuelle. En effet, son fondateur donna à son institution un remarquable essor, faisant d'elle, pour de nombreux siècles, un centre d'études grecques et syriaques »[32]. Le bilinguisme était certainement caractéristique de beaucoup de fidèles syriens. Mais sans version représentant fidèlement le modèle grec, les lecteurs *ad hoc* continueraient à traduire les commentateurs grecs. Dans le contexte de cette activité de traduction, le besoin s'est fait sentir de disposer d'une version complète de l'Ancien Testament[33]. Ainsi, il semble très probable que de nouvelles versions comme la Syh et le Nouveau Testament héracléen ont été produites pour des raisons plus pragmatiques que le simple amour des lettres grecques.

Le caractère de la version syro-hexaplaire

La technique du littéralisme au mot-à-mot poussée jusqu'à l'obsession (préservant jusqu'à l'ordre des mots du grec) conduit la Syh aux frontières de ce qu'on peut appeler le « syriaque »[34]. Dans son étude de la grammaire de la Syh, T. S. Rørdam a observé que, quand on la lit comme une œuvre de littérature syriaque, elle est « inter deterrima, quae protulerunt literae Syriacae ». Mais quand elle est comparée à la LXX, aucune autre version ne surpasse sa valeur[35]. L'influence d'Aquila peut être perçue, chez Paul et ses collaborateurs, comme un modèle de la philosophie de traduction. En effet, sur beaucoup d'aspects, on peut comparer le « mépris » de l'idiome syriaque à la manière dont Aquila soumet le grec à sa source hébraïque. Comme Aquila a maltraité la langue grecque, ainsi Paul traite le syriaque. Dans la Syh, on trouve plusieurs particularités grammaticales, telles que l'utilisation excessive du pronom possessif ܕܝܠܗ, des formes composées utilisées dans la morphologie verbale, et l'usage de ܗܘ avec le parfait[36]. Plus positivement, on y trouve une conscience de la nuance grecque dans les choix lexicologiques qu'elle opère quand un mot grec a plusieurs significations[37].

Faisons maintenant deux observations sur la technique de traduction. D'abord, cette technique peut indiquer l'estime dans laquelle Paul et les Églises syriaques du début du VII^e^ siècle tenaient la LXX. Ce phénomène a

32. VÖÖBUS 1983, « Qennešrīn ».
33. ROMENY 2001, p. 507.
34. RØRDAM 1859-61, p. 3.
35. RØRDAM 1859-61, p. 3.
36. On peut voir HIEBERT 1989 pour plus d'exemples du modèle.
37. VERWIJS 2005b.

convaincu L. Haefeli que cette version avait été créée pour remplacer le texte de la Peshitta dans les Églises syriaques : « Faite sur le grec, elle est destinée à une utilisation liturgique au sein de l'Église melkite palestinienne »[38]. Bien que la conclusion de Haefeli soit exagérée, il est vrai que l'on a conféré à la Syh une autorité supérieure à une simple œuvre de recherche biblique au moment de sa mise en circulation. La Syh eut une énorme influence, se répandant dans tout le christianisme syriaque de l'ouest à l'est, étant connue à travers toute l'Église. Vööbus décrit l'histoire de la croissance de la Syh dans les Églises syriaques mais, comme l'ont montré les études sur Išoʿ bar Nun et Théodore bar Koni, il faut faire preuve d'une grande prudence dans l'évaluation des leçons contenues dans les lectionnaires et dans d'autres écrits[39]. Une leçon qui ressemble à la Syh ne signifie pas toujours qu'il s'agit de la Syh. Ce pourrait être des traductions *ad hoc* du grec. Néanmoins, beaucoup de lectures peuvent provenir de la Syh.

En second lieu, à un niveau mécanique, la Syh est un témoin de valeur pour comprendre l'histoire textuelle de la Bible grecque. En plus d'être un témoin privilégié du texte de la LXX de Daniel[40], elle fournit un aperçu de l'état du texte de la LXX au VII^e^ siècle. Nous discuterons plus bas la question de savoir s'il est juste de prétendre que le texte grec était la source de la Syh ; indépendamment de cela, la technique de traduction de cette version syriaque nous permet avec précaution de retrouver la leçon syriaque dans le texte grec de sa *Vorlage*. Cette rétroversion est évidemment pleine de problèmes, mais la difficulté est moindre quand la version sur laquelle la rétroversion est exécutée est de même caractère que la Syh.

La Syh est également un trésor pour le rétablissement des versions perdues de la Bible du judaïsme hellénistique, les versions qui sont devenues célèbres également dans le monde chrétien par leur inclusion dans les *Hexaples* d'Origène. La Syh contient bien plus d'indices de matériaux hexaplaires que les quelques manuscrits grecs dont nous disposons ; elle nous fournit non seulement les signes et les leçons des *Hexaples*, mais également d'autres lectures plus obscures[41]. Même les chaînes ne fournissent pas la même quantité d'informations que la Syh. L'importance de ce fait devient plus claire quand on se rend compte que seul un petit nombre de manuscrits grecs préservent les signes hexaplaires. Bien que l'analyse qui

38. HAEFELI 1927, p. 3.

39. SCHER 1960 ; MOLENBERG 1990. Cf. SPRENGER 1977, p. 59.

40. ZIEGLER 1954, p. 7-8. Voir aussi O. Munnich, dans l'introduction de l'édition révisée de Göttingen (1999).

41. En plus d'Aquila, Symmaque et Théodotion, on peut trouver d'autres lectures dans les marges de la Syh, marquées par les signes ܐ, ܒ, and ܓ pour « Hebraios, » « Lucien » ou « les autres » et « les trois » respectivement.

va suivre suggère de mettre des bémols au consensus concernant le rapport entre la Syh et la recension hexaplaire, Rahlfs a généralement raison : « Syh est d'ordinaire le témoin le plus fidèle que nous ayons du texte hexaplaire de la Septante. »[42] À cela, nous pouvons ajouter que la Syh est le plus souvent « le témoin le plus fidèle que nous ayons » des leçons des *recentiores*, comparée aux témoins grecs eux-mêmes.

La syro-hexaplaire comme un témoin de la recension hexaplaire

Mais tout ce qui précède soulève une question importante : dans quelle mesure la Syh est-elle fidèle à la cinquième colonne des *Hexaples* ? Nous avons déjà vu que les chercheurs modernes n'ont pas complètement tort de rapprocher cette question de l'affirmation rapportée par certains colophons (par exemple ceux de l'Ecclésiaste, des Proverbes, du Cantique des cantiques, et des Lamentations, entre d'autres[43]) que la version de la Syh a été traduite directement des *Hexaples*. Mais l'acceptation crédule de cette information est partiellement responsable d'un manque d'analyse du texte lui-même. On peut facilement jeter un coup d'œil sur l'apparat dans l'édition de la LXX de Brooke-McLean ou de Göttingen pour se faire une idée de combien de fois la Syh est conforme à la recension hexaplaire. Dans la plupart des cas, elle suit cette révision de manière très étroite, assez pour justifier l'affirmation de Rahlfs. Mais la critique textuelle ne peut pas se contenter de larges coups d'œil sur un apparat. Les indices doivent être examinés soigneusement, non seulement ligne par ligne, mais élément par élément. Quand une traduction intervient entre des langues très différentes, la difficulté de la critique des textes en est augmentée. Cependant, si les limites de la traduction du grec en syriaque doivent être gardées à l'esprit, le critique peut faire une conclusion raisonnablement sûre au sujet de la fidélité de la Syh à son texte grec. Je mentionnerai trois études effectuées dans les trois dernières décennies et qui se sont précisément attachées à déterminer la fidélité de la Syh au texte grec.

La première étude est celle de R.G. Jenkins en 1989. Dans la révision de sa dissertation doctorale, Jenkins a démontré que la version d'Isaïe utilisé par Philoxène est représentée par la version syro-lucianique (Syl)[44]. Dans un article plus ancien (1982), Jenkins avait ouvert la recherche sur les citations de Philoxène au livre d'Isaïe et concluait que les citations

42. RAHLFS 1965, p. II:122.
43. Voir dans CERIANI 1874.
44. JENKINS 1989, p. 204.

elles-mêmes sont une source de cette version perdue [45]. La Syl est fragmentaire, contenant seulement Is 28,3-17 ; 42,17-49,18 et 66,11-23, mais là où les citations de Philoxène se recoupent avec les parties existantes de la Syl, on constate des caractéristiques linguistiques qui lient les deux versions. Comme Hiebert l'observera plus tard, même là où les textes ne s'entrecroisent pas, certaines caractéristiques sont encore observables qui indiqueraient que la Syl aurait été incluse dans le corpus philoxénien [46]. Plus important pour notre discussion, Jenkins suggère qu'en Isaïe, la Syh est réellement une révision de l'Ancien Testament philoxénien, qui est lui-même une révision de la Syl ; ainsi, la Syh peut être reliée à la Syl [47]. Si c'est vrai, cela apporterait à Hiebert une confirmation quand il propose que Paul de Tella a révisé le psautier philoxénien [48]. Cela montrerait en outre que ce type d'activité de traduction-révision s'est produit également dans le cas d'Isaïe. D'ailleurs, si la Syl se trouve à la base de la Syh, cela prouverait que la recension lucianique s'inscrit dans l'histoire textuelle de la Syh, ce qui est une tendance de la recherche qui se développe à l'heure actuelle.

La deuxième étude fut réalisée sur le psautier syro-hexaplaire par R. Hiebert, dans une partie de sa thèse de doctorat à l'Université de Toronto [49]. Dans ce volume, publié en 1989, Hiebert a employé le texte du Codex Ambrosianus de Ceriani pour établir une édition diplomatique du psautier syro-hexaplaire attribué à Paul de Tella. De plus, Hiebert a ajouté un apparat critique montrant les résultats de ses collations de neuf autres manuscrits du psautier syro-hexaplaire. Dans le troisième chapitre de son étude, Hiebert examine la question de l'influence de la recension hexaplaire sur le psautier attribué à Paul de Tella [50]. Dans ses *Septuaginta-Studien*, Rahlfs avait suggéré que le texte du psautier syro-hexaplaire n'était pas un témoin très fiable de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène [51]. Mais Hiebert a voulu soumettre cette affirmation à un examen minutieux, car Rahlfs n'avait pas étudié la question de manière complète [52]. Hiebert a étudié non seulement les lectures marquées par les astérisques et les obèles dans le psautier syro-hexaplaire, comme Rahlfs l'avait fait, mais également les leçons non marquées qui montraient un

45. JENKINS 1981-1982.
46. HIEBERT 1989, p. 250-251.
47. JENKINS 1989, p. 186.
48. Voir ci-dessous.
49. HIEBERT, 1989. Voir aussi HIEBERT 2001 et HIEBERT 2005.
50. HIEBERT 1989, p. 179-234.
51. RAHLFS 1965, p. 124-128.
52. HIEBERT 1989, p. 2.

rapport différent avec les textes grec et hébreu. C'est une amélioration importante de l'œuvre de Rahlfs parce qu'il faut envisager une éventuelle perte de signes critiques dans la transmission de la Syh. Quand on étudie toutes les leçons qui sont des additions au grec ancien, et pas seulement celles qui sont identifiées par un astérisque, et qu'on examine toutes les lectures qui sont des additions à l'hébreu, plutôt que seulement celles qui sont identifiées par un obèle, on ajoute à l'analyse un grand nombre de leçons de la Syh. De cette façon, Hiebert a pu étudier toutes les leçons de la Syh qui présentent une tendance à aligner le texte grec sur l'hébreu, ainsi que les leçons qui conservent le grec ancien contre l'hébreu. Hiebert a conclu que l'impression de Rahlfs était finalement correcte : le psautier de Paul de Tella n'était pas le témoin le plus fidèle de la recension hexaplaire [53].

Cependant, la contribution la plus importante de cette étude réside dans le dénouement de l'histoire textuelle du psautier syro-hexaplaire, une histoire que beaucoup supposent claire et peu complexe, en se basant sur l'opinion que la Syh était une traduction directe de la cinquième colonne des *Hexaples*. À ma connaissance, personne n'a prêté une attention suffisante à cette partie de l'étude d'Hiebert. Dans ce chapitre final, Hiebert soutient le fait que le psautier attribué à Paul de Tella était une révision du psautier philoxénien. Hiebert détaille les indices textuels qui attachent le psautier de Paul au philoxénien par une analyse comparative des caractéristiques stylistiques trouvées dans le psautier et dans les autres livres du corpus philoxénien. Néanmoins, le psautier de Paul se distingue du philoxénien par plusieurs caractéristiques, qui montrent des particularités que l'on peut trouver dans d'autres livres de la Syh. Le résultat est que le psautier de Paul n'est ni strictement philoxénien, ni purement hexaplaire, mais qu'il est plutôt le résultat d'un travail de révision : Paul a utilisé les caractéristiques stylistiques existant dans d'autres parties de la Syh quand il a modifié le texte philoxénien. Plutôt qu'une image monochrome d'un traducteur traduisant un texte grec basé sur les *Hexaples* d'Origène, Hiebert prouve que le psautier syro-hexaplaire est une tapisserie multicolore fondée sur la version philoxénienne.

Une autre conclusion importante de l'étude d'Hiebert a été la détection des éléments du psautier de Paul qui reflètent des leçons du groupe *L* de la tradition grecque. Rahlfs a également groupé ce psautier avec *L* dans son édition des psaumes [54] ; cependant, comme Hiebert l'a montré, Rahlfs n'a pas systématiquement indiqué quels éléments étaient de Lucien [55].

53. HIEBERT 1989, p. 232-233.

54. RAHLFS 1931.

55. HIEBERT 1989, p. 260.

Néanmoins, comme Hiebert le montre au chapitre 4 de sa monographie [56], ces caractéristiques correspondent à un texte de type byzantin, que nous associons maintenant généralement à Lucien. Une pleine certitude est impossible jusqu'à ce que quelqu'un identifie plus exactement la recension lucianique dans le psautier ; néanmoins, le fait reste que le psautier syro-hexaplaire contient un certain nombre de lectures qui ne se rangent pas facilement sous la rubrique de la recension hexaplaire. Au lieu de cela, ces lectures attestent un type de texte qui ressemble plus à ce que nous considérons comme lucianique. Si Hiebert a raison en affirmant que le psautier syro-hexaplaire est une révision du psautier philoxénien, les liens du groupe *L* avec la Syh seraient bien plus évidents puisque Philoxène cite des leçons du Nouveau Testament du texte Koine aligné sur Lucien [57].

Une brève mention peut être faite de la découverte par Hiebert d'un certain nombre d'exemples où le texte de la Syh était conforme à la Peshitta, contre les recensions hexaplaire et lucianique. Ces passages étaient normalement ceux où la Syh a utilisé la Peshitta pour compléter les plus et pour aligner plus étroitement le texte avec l'hébreu. L'hypothèse d'Hiebert est à nouveau renforcée, le psautier syro-hexaplaire est une révision du philoxénien, qui était lui-même une révision de la Peshitta.

L'image qui émerge des études de Jenkins et Hiebert est que la révision philoxénienne de la Peshitta a été effectuée par un réviseur prêtant attention à la recension lucianique, ce qui prouve que les éléments de cette dernière infiltraient la première. En outre, la traduction du psautier de Paul était, au moins dans ces deux livres, réellement une révision de la philoxénienne. La traduction de Paul qui, intentionnellement ou non, adoptait des éléments lucianiques, devient ainsi un témoin de ce texte antiochien. Indépendamment du fait d'accepter l'hypothèse que le canon philoxénien incluait l'Ancien Testament entier [58], on ne peut remettre en cause le fait que l'histoire textuelle de la Syh est beaucoup plus compliquée que ce que nous sommes trop souvent amenés à croire.

La troisième étude est un article récent de Petra Verwijs. Mme Verwijs a récemment fini, à Claremont, en Californie, sa dissertation doctorale que je n'ai pas eu le privilège de voir. Mais elle a publié un article dans lequel elle essaie de discerner l'influence de la LXX dans les deux versions syriaques d'Amos grâce à l'étude de la technique de traduction et à la critique textuelle [59]. Dans sa conclusion, Verwijs fait correspondre l'Amos de

56. HIEBERT 1989, p. 235-246.

57. HIEBERT 1989, p. 260 ; VÖOBUS 1954, p. 110-119.

58. Pour la discussion du psautier philoxénien, voir HIEBERT 1989, p. 248-253.

59. VERWIJS 2005a.

la Syh avec des manuscrits « in the tradition of the Old Greek » [60]. Autrement dit, l'Amos de la Syh suit les manuscrits identifiés par Ziegler [61] comme étant le grec ancien plus souvent qu'il ne suit la recension hexaplaire. Malheureusement, comme Hiebert, Verwijs dépend encore de l'idée selon laquelle la Syh est une traduction de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène, donnant ainsi l'impression qu'elle pense – comme Hiebert lui-même – que son étude est une exception [62].

La dernière étude que je veux mentionner brièvement est ma propre analyse de 3 Règnes. Ici, je veux démontrer l'importance de l'étude des leçons marginales de la Syh. Il existe quelques cas où la Syh suit la recension hexaplaire dans le texte principal, mais cite anonymement une leçon lucianique dans la marge. En 4 Règnes, il n'y a pas moins de dix cas (1,3 et 6 ; 3,4 ; 6,8 ; 7,2 ; 9,5 ; 10,19 ; 15,11 ; 18,20 ; 19,29) mais je n'ai pas encore pu analyser le livre entier [63]. Je ne donne ci-dessous que six exemples de 3 Règnes, dont trois ont été déjà identifiés par Rahlfs (3,25 ; 22,10 et 17) [64].

1,8 ܒ Syh^{mg} = μετα *L* JE

3,25 ܗܕܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܟ ܡܠܟ ܐܬܪ ܐܠ ܐܠ ܗܘ Syh^{mg} = ταυτη (αυτη e_2) και το τεθνηκος ομοιως διελετε και δοτε αμφοτεραις *L*(-ο)

2,4 ܐܬܒܥ Syh^{mg} = εξαρθησεται *L* Arm^{mg} (*pakasesc'i*) VL

2,16 ܐܠܗܐ ܦܢܝ Syh^{mg} = το προσωπον σου B M V *L* rell$^{(-130\,245)}$ Eth

6,4 ܡܣܬܬܪ ܒܐܬܪ ܕܐܬܬܟ ܒܗ ܘܡܣܬܬܪ ܒܐܬܪ ܕܐܬܬܟ ܒܗ Syh^{mg} ≈ θυριδας δεδικτυωμενας κρυπτας Z *L* bhjz

22,10 ܒܫܡܪܘܢ ܒܝܬ ܐܝܠ ܒܫܡܪܝܐ ܒܫܡܪ Syh^{mg} = ενοπλοι εν οδω πυλης Σαμαρειας

22,17 ܐܡܪ ܡܪܝ ܠܐ ܗܟܢܐ ܐܠ ܐܡܪ ܡܪܝ Syh^{mg} = ει (οι e_2) κυριως (–ος b) αυτοι προς (+ τον b) θεον αποστραφητω *L* gj Thdt

Les lectures les plus importantes, cependant, sont celles où Syh suit L quand L a été clairement corrompu. Considérons seulement un exemple à 3 Règnes 19,6-8 :

> και καψακης υδατος και ανεστη και εφαγεν και επιεν και επιστρεψας εκοιμηθη. [7] και επεστρεψεν ο αγγελος κυριου εκ δευτερου και ηψατο αυτου και ειπεν αυτω αναστα φαγε οτι πολλη

60. VERWIJS 2005a, p. 40.

61. ZIEGLER 1984.

62. VERWIJS 2005A, cf. p. 25, 40.

63. Jusque-là, voir RAHLFS 1965, p. 31-32.

64. Les symboles des manuscrits énumérés, indiqués ci-dessous, sont ceux de l'édition de la LXX BROOKE, MCLEAN et THACKERAY 1930.

απο σου η οδος. [8] και ανεστη και εφαγεν και επιεν και επορευθη εν τη ισχυι της βρωσεως εκεινης

om και 5°— επιεν (8) $L^{-19\ 108}$ Syh

Néanmoins, une conclusion définitive au sujet du type textuel que Paul avait ou n'avait pas n'est pas encore possible à l'heure actuelle. D'abord, il est tout à fait possible qu'entre d'Eusèbe et Pamphile (IV^e siècle) et Paul de Tella (VII^e siècle), les manuscrits hexaplaires en circulation aient déjà subi des interpolations lucianiques. Au VII^e siècle, un nouveau type de texte de la LXX, qui aurait été un mélange de lectures hexaplaires et lucianiques, aurait pu circuler. En fait, S. P. Cowe a suggéré que certains accords entre *L* et les manuscrits hexaplaires c x en 1-2 Règnes (1-2 Samuel) indiquent que ces manuscrits auraient été influencés par *L* [65] avant la révision hexaplaire. Selon son opinion, les accords entre *L* c x prouvent l'existence d'un texte mélangé, influencé par le lucianique et la recension hexaplaire [66]. Il est possible que ce texte ait été la *Vorlage* de la Syh. Paul n'aurait pas alors consciemment mélangé les traditions textuelles grecques, mais aurait préservé ce qui avait été déjà mélangé. Et comme tous ceux qui ont étudié les apparats de Göttingen le savent, dénouer totalement les types textuels entremêlés durant l'histoire de la LXX est une chose difficile sinon impossible. Par conséquent, nous voyons de nouveau comment l'histoire textuelle de la Syh est attachée intimement à l'histoire textuelle de la LXX. Peut-être ne connaîtrons-nous jamais exactement le texte de base de la Syh. Mais nous pouvons être sûrs qu'il s'agit d'une question compliquée, sans réponse facile.

En second lieu, bien que la recension hexaplaire dans 3 Règnes soit identifiée (O = A x[Rahlfs 247]), il reste possible que les divergences de la Syh communes à *L* représentent bien une activité hexaplaire. Dans certains cas, *L* peut réellement conserver des leçons hexaplaires. Cependant, nous devrons pour l'instant résister à ce type de conclusion. Une conclusion définitive ne sera possible qu'après une étude complète et systématique de l'histoire textuelle entière du grec de 3 Règnes. J. Trebolle Barrera, P. Torijano Morales, et A. Piquer Otero sont actuellement engagés dans ce projet pour l'édition du Göttingen Septuaginta-Unternehmen.

65. Les manuscrits boc2e2 (Rahlfs : 19-108 = b, 82 = o, 127 = c2, 93 = e2) constituent le groupe lucianique, et ils sont marqués par le signe *L*.

66. COWE 1989, p. LXXI-LXXIX. Cependant, Philippe Hugo m'a suggéré, dans une communication privée, que les accords entre *L* c et x indiquent peut-être le texte de la Septante ancienne.

Troisièmement, les colophons de la Syh parlent des *Hexaples*, des *Tetraples* et des *Heptaples* [67]. L'existence de ces éditions associées aux *Hexaples* n'est nullement certaine, mais leur mention dans les colophons suggère qu'il y ait eu une certaine confusion, aussi de la part des copistes, au sujet de ce qu'était réellement la *Vorlage* [68]. Dans un autre article, Jenkins discute les colophons et suggère que la Syh ait été traduite non à partir d'un seul codex de la Bible d'Origène, mais de beaucoup de manuscrits qui présentaient chacun une forme recensionnelle du texte [69].

Si l'on ne peut, du moins à brève échéance, répondre à certaines de ces questions, ces investigations montrent clairement, à mon avis, que la Syh n'est pas purement et simplement une traduction de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène. Est-ce Paul qui a mélangé les leçons de plusieurs traditions grecques ? Nous ne le savons pas avec certitude. Ce que nous pouvons dire c'est que l'histoire textuelle de la Syh – et l'identification de sa *Vorlage* – est compliquée [70].

Conclusion

L'association entre la Syh et la recension lucianique n'est pas une révélation. Les contacts sociaux entre les chrétiens de langue syriaque et ceux de tradition grecque antiochienne ont été répandus et fréquents. Que les textes bibliques antiochiens aient eu un certain type d'influence sur des traductions syriaques de la Bible était le résultat logique de telles circonstances sociales. Les relations entre les deux groupes de chrétiens peut également expliquer des liens possibles entre la recension lucianique et la Peshitta [71]. Ce rapport s'est peut-être particulièrement détecté dans la traduction de Jacques d'Édesse. En ce qui concerne ce dernier, A. Salvesen a montré la double attraction de Jacob envers le syriaque et les traditions

67. Voir le colophon de 4 Règnes dans DE LAGARDE 1892, p. 256 ; cf. aussi VÖÖBUS 1971, p. 46.

68. Je voudrais remercier Marketta Liljeström d'avoir porté ce point, ainsi que bien d'autres, à ma connaissance.

69. Dans le colophon à Daniel, par exemple, une distinction est faite entre ܚܡܫܐ et ܫܒܥܐ, le scribe étant peut-être conscient que la traduction avait été faite à partir de plusieurs manuscrits et non d'un codex. Voir JENKINS 1991, p. 263-264.

70. Il convient de mentionner ici l'étude de PERKINS 1987. Perkins trouve que, dans le Deutéronome, le manuscrit de la Syh du Pentateuque découvert par Vööbus (VÖÖBUS 1975) dénote un niveau très élevé de conformité à la recension hexaplaire. Néanmoins, nous laisserons de côté cette discussion, puisque il n'existe pas de texte lucianique qui permettrait une comparaison.

71. STOCKMEYER 1892, p. 218-223 ; MERITAIN 1898, p. 110 ; BROCK 1997, p. 205-210.

grecques de la traduction biblique [72]. Dans ses études sur le manuscrit de Samuel [73], Salvesen a conclu que ce traducteur a emprunté des lectures à la Peshitta et à la Syh, ainsi qu'à plusieurs textes grecs dont l'un était le texte lucianique. Dans beaucoup de cas, le lecteur se trouve devant une combinaison de deux textes différents : les doublets sont un phénomène commun à Jacques d'Édesse et à la recension lucianique. En effet, cette méthode de traduction n'est pas motivée par un désir de corriger le texte. Salvesen écrit :

> It should be clear from the foregoing that Jacob's primary aim in producing his version of Samuel was clarification of the biblical text and that he used expansions and glosses to this end. He was not trying to create a Greek-based text that broke away from the Peshitta and he was not trying to "heal" the Peshitta by comparison with a single Greek text, as Origen had done by using the Hebrew as a yardstick. Jacob took a maximalist approach: the more detail that resulted from a marriage of the two traditions, the better, as it helped the reader arrive at the meaning of Scripture [74].

Bien qu'Origène dise qu'il corrige le texte, j'ai soutenu ailleurs qu'il employait lui-même une approche maximaliste dans la production des *Hexaples* [75]. Pour nous, la pertinence de cette information réside en ce qu'elle nous rappelle que cette approche, nommée « maximalist » par Salvesen, était un usage courant du texte biblique dans l'Antiquité, dans les cercles chrétiens primitifs et rabbiniques [76]. Salvesen a également montré la même utilisation du texte biblique dans l'œuvre d'Išo'dad de Merv, qui aurait employé plusieurs textes pour éclairer la signification du texte, plutôt que de s'ancrer dans un seul type textuel [77]. Ainsi, la manière dont Jacques fonctionne au VIII[e] siècle est une prolongation de cette herméneutique de l'expansion qui a ses racines dans l'Antiquité.

Quant à la Syh, elle ne contient, à ma connaissance, aucune combinaison de leçons ou doublets. Mais si l'on peut montrer que les traducteurs employaient plusieurs textes comme base de la traduction, il est probable que cette attitude se soit manifestée dès les premiers siècles de notre ère et plus tard dans les travaux de Jacques d'Édesse et d'Išo'dad de Merv, et qu'entre temps elle ait également influencé Paul de Tella et ses aides.

72. SALVESEN à paraître.
73. SALVESEN 1999 ; SALVESEN à paraître.
74. SALVESEN à paraître.
75. LAW 2008.
76. Voir DE LANGE 1976, p. 103-121.
77. SALVESEN 1997.

Néanmoins, même en portant attention à ce fait, et que l'on accepte ou non l'hypothèse que la philoxénienne est une source du psautier syro-hexaplaire et que la syro-lucianique est une source de la Syh d'Isaïe, si en outre l'on prend en considération les autres caractéristiques des textes dont nous avons parlé, une chose est certaine : il est excessivement simpliste de considérer la Syh comme une traduction de la cinquième colonne des *Hexaples* d'Origène. Cela témoigne d'une ignorance de la richesse et la profondeur du texte, et d'une mauvaise appréciation de son histoire textuelle. À l'avenir, il faudrait cesser de répéter cette affirmation.

La deuxième conclusion de cette étude est une conséquence de la première. Il ne peut être nié que la plus grande valeur de la Syh réside dans la conservation des leçons d'Aquila, de Symmaque, et de Théodotion, ainsi que des signes critiques, les astérisques et les obèles employés par Origène dans les *Hexaples*. Si ceux-ci n'avaient pas été préservés dans la Syh ce serait une grande perte. Mais puisque l'image qui émerge à présent est celle de la complexité de l'histoire textuelle de la traduction qu'est la Syh[78], cela conduit à conclure que la Syh est également un témoin de la vitalité de la recension lucianique, spécialement quand on considère les leçons anonymes dans les marges de la Syh qui s'alignent sur la recension lucianique. J'espère qu'à l'avenir des chercheurs plus nombreux examineront les leçons marginales anonymes pour révéler leurs liens. Pour résumer, quand on considère la valeur de la Syh comme témoin des *Hexaples* d'Origène et de la recension hexaplaire, on ne doit pas oublier sa valeur comme dépôt de leçons lucianiques, et comme témoin de la vitalité de cette révision de la Bible grecque dans les Églises orientales.

Beaucoup de nos suggestions doivent rester hypothétiques à l'heure actuelle jusqu'à ce qu'une étude exhaustive sur le texte de la Syh puisse être menée. Néanmoins, il y a assez ici pour mettre en doute l'*absolue* fidélité de la Syh à la recension hexaplaire, jusqu'à ce qu'on la prouve ou qu'on la réfute incontestablement par une analyse exhaustive du type textuelle de la Syh. Jusque-là, nous attendons [79].

Bibliographie

ABBELOOS et LAMY 1872 : J. ABBELOOS et T. J. LAMY, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, I, Louvain, p. 289-294.

BAARS 1968 : Willem BAARS, *New Syrohexaplaric Texts*, Leiden.

78. Bien que Hiebert pense toujours que le psautier soit une exception, il mentionne la complexité de l'histoire textuelle de la Syh. Voir HIEBERT 2000.

79. Je dois remercier mon cher ami Philippe Hugo, qui a lu ce texte et a largement amendé son expression française.

BAUMSTARK 1922 : A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
BRAUN 1901 : O. BRAUN, « Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9 Jahrhunderts », *OrChr* 1, p. 299-313.
BROCK 1982 : Sebastian P. BROCK, « From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N. Garsoïan, T. F. Mathews, R. W. Thomson (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium, 1980*, Washington, D. C.
BROCK 1989 : Sebastian P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, Kerala (SCC 1).
BROCK 1997 : Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Mōrān 'Eth'ō 9, Kottayam.
BROOKE, MCLEAN et THACKERAY 1930 : A. E. BROOKE, N. MCLEAN et H. ST. J. THACKERAY (éds), *The Old Testament in Greek*, 2: *The Latter Historical Books;* Part 2: *I and II Kings*, Cambridge.
BROOKS 1924: E. W. BROOKS (éd.), John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* II, Paris (Patrologia Orientalis 18.4).
BUGATI 1788 : G. BUGATI *Daniel secundum editionem lxx. interpretum. Syr. ed., Lat. vertit, praefatione notisque criticis illustravit C. Bugatus*, Milan.
CERIANI 1864 : A. M. CERIANI, *Monumenta Sacra et Profana*, vol. 1, Milan.
CERIANI 1874 : A. M. CERIANI, Codex *Syro-hexaplaris Ambrosianus, photolithographice editus, curante et adnotante* (*Monumenta sacra et profana* 7), Milan.
COWE 1989 : Peter COWE, « La versión armenia », dans N. Fernández Marcos, J. R. Busto Saiz (éds), *El Texto Antioqueno de la Bibla Griega, I: 1-2 Samuel*, Madrid (TECC 50).
DE LANGE 1976 : Nicholas R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, Cambridge.
DINES 2004 : Jennifer M. DINES, *The Septuagint*, London.
EICHHORN 1777-1786 : J. G. EICHHORN, *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, vol. 7, Leipzig.
EVETTS 1907 : B. EVETTS, (éd.), Severus of Al'Ashmunein (Hermopolis), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria II: Peter I to Benjamin I (661)*, p. 383-518 (PO 1.4).
FERNÁNDEZ MARCOS 2000 : Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, trans. Wilfred G. E. Watson, Leiden.
GWYNN 1887a : John GWYNN, « Paulus Tellensis », *Dictionary of Christian Biography* IV, p. 266-71.
GWYNN 1887b : John GWYNN, « Thomas Harklensis », *Dictionary of Christian Biography* IV, p. 1014-21.
GWYNN 1909 : J. GWYNN, *Remnants of the later Syriac versions of the Bible in two parts: edited, with introductions, notes, and reconstructed Greek text*, London.
HAEFELI 1927 : J. HAEFELI, *Die Peschitta des Alten Testaments, mit Rücksicht auf ihre text-kritische Bearbeitung und Herausgabe*, Münster (AA 11.1).
HIEBERT 1989 : Robert J.V. HIEBERT, *The "Syrohexaplaric" Psalter*, Atlanta (SBLSCS 27).
HIEBERT 2001 : Robert J. V. HIEBERT, « Syriac Biblical Textual History and the Greek Psalter » dans R. J. V. HIEBERT, C. E. COX et P. J. GENTRY (éds), *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma*, Sheffield (JSOTSup 332), p. 178-204.
HIEBERT 2005 : Robert J.V. HIEBERT, « The Place of the Syriac Versions in the Textual History of the Psalter », dans P. FLINT et P. D. MILLER (éds), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Leiden.
KAMESAR 1997 : Adam KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: a study of the* Quaestiones in Genesim, Oxford.
KUGENER 1907 : M. A. KUGENER (éd.), Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, Paris (Patrologia Orientalis 2.1).

JENKINS 1981-82 : R. G. JENKINS, « Some Quotations from *Isaiah* in the Philoxenian Version », *Abr-Nahrain* 20, p. 20-36.

JENKINS 1989 : R. G. JENKINS, *The Old Testament Quotations of Philoxenus of Mabbug*, Louvain (CSCO 514, Subsidia 84).

JENKINS 1991 : R. G. JENKINS, « Colophons of the Syrohexapla and the *Textgeschichte* of the Recensions of Origen », dans C. E. Cox (éd.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989*, Atlanta (SBLSCS 31), p. 261-277.

LAGARDE 1892 : P. de LAGARDE *Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent*, Göttingen.

LAW 2008 : Timothy M. LAW, « Origen's Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis ? », *Journal of Theological Studies* 59.1, p. 1-21.

MARTIN 1884-1886 : J. P. P. MARTIN, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, vol. 1, Paris.

MERCATI 1941 : G. MERCATI, « Di varie antichissime sottoscrizione a codici esaplari », dans G. Mercati (éd.), *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, Città del Vaticano (Studi e Testi 95), p. 2-6.

MERITAIN 1898 : J. MERITAIN, *La Version grecque des Livres de Samuel*, Paris.

MIDDELDORPF 1835 : H. MIDDELDORPF, *Codex Syriaco-Hexaplaris* I, Berlin.

MIGNE 1865 : J.-P. MIGNE (éd.), Leontius Byzantinus, *De Sectis* dans *Patrologia Graeca*, Paris, col. 1193-1268 (Patrologia Orientalis 86.1).

MOLENBERG 1990 : C. MOLENBERG, *The Interpreter Interpreted: Išo'bar Nun's* Selected Questions on the Old Testament, Groningen.

PERKINS 1987 : Larry PERKINS, « The Place of SyH within the LXX Textual Tradition of Deuteronomy », in A. Pietersma and C. Cox (éds.), *De Septuaginta: Studies in honor of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, Missisauga (Ontario).

RAHLFS 1931 : Alfred RAHLFS (éd.), *Septuaginta, vol. 10: Psalmi cum Odis*, Göttingen.

RAHLFS 1965 : Alfred RAHLFS, *Septuaginta-Studien* I-III, Göttingen.

ROMENY 2001 : Bas ter Haar ROMENY, « Biblical Studies in the Church of the East: The Case of Catholicos Timothy I », dans M. F. Wiles, E. J. Yarnold (éds), *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, *StPtr* 34, p. 503-10.

RØRDAM 1859-1861 : T. S. RØRDAM, *Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syrio-hexaplarem, quos ex codice Musei Britannici nunc primum edidit, graece restituit notisque criticis illustravit T. Skat Rørdam. Præmittitur dissertatio De Regulis Grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in Veteri Testamento ex graeco syriace vertendo*, Copenhagen.

SALVESEN 1997 : Alison SALVESEN, « Hexaplaric Readings in Išo'dad of Merv's Commentary on Genesis », dans J. Frishman et L. Van Rompay (éds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation : A Collection of Essays*, Louvain (TEG 5), p. 229-252.

SALVESEN 1999 : Alison SALVESEN, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 10).

SALVESEN à paraître : Alison SALVESEN, « Jacob of Edessa's Version of 1-2 Samuel: its Method and Text-Critical Value », dans K. Jenner et R.B. ter Haar Romeny (eds.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of his Day*, à paraître.

SCHAPER 1998 : J. SCHAPER, « The Origin and Purpose of the Fifth Column of Origen's Hexapla », dans A. SALVESEN (éd.), *Origen's Hexapla and Fragments: papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th [July]-3rd August 1994*, Tübingen (TSAJ 58), p. 3-15.

SCHER 1960 : A. SCHER (éd.), *Theodore bar Koni, Liber scholiorum* I-II, Louvain (CSCO 55, 69 = SS 19, 26)

SPRENGER 1977 : H. N. SPRENGER, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*, Wiesbaden.

STOCKMEYER 1892 : T. STOCKMEYER, « Hat Lukian zu seiner Septuagintarevision die Peschitto benützt ? », *Zeitschrift für die Alttestamenlische Wissenschaft* 12, p. 218-223.

VAN ROMPAY 2000 : L. VAN ROMPAY, « Past and Present Perceptions of Syriac Literary Tradition », *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, vol. 3, n° 1 [http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/ HV3N1VanRompay.html].

VERWIJS 2005a : Petra VERWIJS, « The Septuagint in the Peshitta and Syro-Hexapla Translations of Amos 1:3-2:16 », *BIOSCS* 38, p. 25-40.

VERWIJS 2005b : Petra VERWIJS, « The Hexapla Project and the Main Text of the Syro-Hexapla (Syh) of Amos 1-2 », communication faite au SBL Annual Meeting, Philadephia, PA.

VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖOBUS, *Early versions of the New Testament: manuscript studies*, Stockholm (PETSE 6).

VÖÖBUS 1970 : Arthur VÖOBUS, *Discoveries of very important manuscript sources for the Syro-Hexapla: contributions to the research on the Septuagint*, Stockholm (PETSE 20).

VÖÖBUS 1971 : Arthur VÖOBUS, *The Hexapla and the Syro-Hexapla : very important discoveries for Septuagint research*, Stockholm (PETSE 22).

VÖÖBUS 1983 : Arthur VÖOBUS, « Qennešrīn », in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII, Roma.

VÖÖBUS 1975 : A. VÖÖBUS, *The Pentateuch in the version of the Syro-Hexapla: a facsimile edition of a Midyat MS. discovered 1964*, Louvain (CSCO 369 = Subsidia 45).

ZIEGLER 1984 : Joseph ZIEGLER, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate academiae scientiarum Gottingensis editum, Duodecim Prophetae.* XIII (3e éd.), Göttingen.

LA VERSION DE JACQUES D'ÉDESSE

Alison SALVESEN
Université d'Oxford

La version de Jacques d'Édesse est peu connue et fut sans grande influence même à son époque. Cependant, c'est un phénomène qui mérite d'être étudié en dehors même du milieu des syriacisants parce qu'il témoigne des développements textuels et exégétiques de son époque. Il n'en reste que quelques livres, et dans un seul manuscrit pour chacun : à Paris, se trouve la version du Pentateuque à peu près complète et le livre de Daniel (avec Susanne) [1]; à Londres, à la British Library, les livres de Samuel, ou deux premiers livres des Règnes, et le livre d'Isaïe [2]; à Rome, Ézéchiel [3]; enfin un tout petit fragment de Sagesse à Mardin [4]. Ces manuscrits ne sont pas les autographes mais peut-être à la fois les premières et dernières copies des autographes, parce que ceux qui sont datés furent écrits au commencement de la seconde décennie après la mort de Jacques en 708 de l'ère chrétienne.

On a conservé quelques colophons de manuscrits qui parlent du travail de Jacques, l'évêque d'Édesse qui a « corrigé » le texte biblique, en utilisant le texte des Syriens et ceux des Grecs. Ces notes sont datées des années 719 et 720 [5].

1. BnF syr. 26 et 27 : SACY 1798–1799 ; H. ZOTENBERG 1874, p. 10, § 26 et p. 11, § 27.
2. BL Add. 14429 (il suit la division lucianique ou antiochienne des livres) et Bl Add. 14441. WRIGHT 1870, I, p. 38–9 et p. 39.
3. Vat. Sir. 5, du VIII[e] siècle. ASSEMANI 1758-1759, II, p. 10–13.
4. BAARS 1968 (Sag. 2.12-24).
5. Colophon de 1 S, ms. BL Add. 14429 : ܗܕܐ ܣܦܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܡܫܠܡ ܐܝܟ ܕܡܝܢ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; ܘܐܦ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; ܘܐܦ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; ܘܐܦ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; ܘܐܦ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; ܘܐܦ ܗܘ ܒܬܫܠܝܡܘ ܘܒܬܩܢܘܬܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܘܒܝܢ ܣܦܪ̈ܐ ܕܐܝܠܝ̈ܐ ; « Ce premier livre des Règnes a été corrigé autant que possible et avec beaucoup de difficulté, des traditions différentes, c'est-à-dire de celle des Syriens et

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 121-139.

On se demande ce que dit la tradition syriaque au sujet de la version de Jacques d'Édesse. Selon Michel le Syrien et Barhébraeus, Jacques est né en Syrie, près d'Antioche. Il entra au monastère d'Aphtonia (Qenneshre), où il apprit la langue grecque, sans doute avec le savant Sévère Sebokht. Puis il alla étudier à Alexandrie en Égypte. Vers 684, il devint évêque de la cité d'Édesse, mais renonça à sa responsabilité pastorale quelques années plus tard, suite à des conflits à propos du droit canon, au sujet duquel il était intraitable. Il alla au monastère de Kaishum. Après avoir quitté le couvent d'Eusebona où les moines n'acceptaient pas son enseignement enthousiaste de la langue grecque, parce qu'ils détestaient les Grecs, Jacques passa neuf ans au couvent de Tell 'Adda, où il travailla sur l'Ancien Testament. Puis il fut rappelé à Édesse en 708 pour reprendre ses responsabilités comme évêque. Il mourut peu de temps après [6].

Ni Michel ni Barhebraeus ne donnent les motifs qui sont à l'origine du projet de Jacques. Pour essayer de découvrir la visée de cette version, il faut examiner le texte lui-même. Certains savants des XVIII[e] et XIX[e] siècles ont reproduit quelques versets de la version de Jacques, avec de brefs commentaires [7]. En 1911, Rahlfs a utilisé la version de Jacques au cours de son travail sur la recension lucianique des livres des Règnes. Il a mis en comparaison les textes du premier chapitre du troisième livre des Règnes dans les versions de la Syro-hexaplaire, de la Septante lucianique et de la version syriaque de Jacques. Rahlfs a conclu que Jacques corrigeait la Peshitta selon la recension lucianique grecque et qu'il a quelquefois créé les lectures en doublets, mais qu'il n'y a eu aucune influence du texte hexaplaire [8]. Rahlfs a donc affirmé qu'il fallait considérer la version de

celles des Grecs, par Jacques, saint évêque d'Édesse, en l'année 1016 des Grecs, c'est-à-dire du roi Séleucus, la troisième indiction, au grand couvent de Tell 'Ada. » Cf. aussi le colophon de la même date, à la fin du livre des Nombres : « Il a été corrigé à l'aide des deux traditions, c'est-à-dire de celle des Syriens et celle [au singulier] des Grecs ». Il y a une suscription au premier folio du manuscrit de Samuel : « En l'année 1030 [A.D. 719], au mois de nisan, La'zar et 'Adi ont commencé à écrire ce livre.... ». Ce sont les deux mêmes scribes qui ont copié le manuscrit de Daniel, daté A.G. 1031 (A.D. 720).

6. ABBELOOS et LAMY 1872, col. 291–293 ; CHABOT 1901-1910, t. IV (texte), p. 445 col. c, et t. II (traduction) p. 471–472.

7. MICHAELIS 1782, p. 180-183 (Gn 49,2-11) ; BUGATI 1788, p. xi–xvi, 150-151, 157-158 et EICHHORN 1789 (Gn 11,1-9 ; 49,2-11; Dn 1,1-6 ; 9,24-27 ; Sus 1-6) ; CERIANI II/1, p. x-xii (Gn 4,8-16 ; 5,21-6,1) et V/1, p. 8-12 ; 21-23 ; 25-38 (Is 28,1-21 ; 45,7-16 ; 46,2-49,25) ; MARTIN 1888 ; HJELT 1892 (Gn 1,9-10) ; UGOLINI 1902, p. 412–413 (Ez 7,1-13).

8. RAHLFS 1911, p. 50 : « Indessen [les exemples des lectures lucianiques dans 1 Rois 1] hat Jakob von Edessa nicht überall konsequent nach Luc korrigiert, sondern

Jacques comme un témoin textuel de la recension lucianique de Samuel chaque fois qu'elle est différente de la Peshitta. C'est sans doute pour cette raison que la version de Jacques est citée dans l'apparat critique de l'édition de la Septante des Règnes par Brooke et McLean [9].

Cependant, à l'époque où Rahlfs travaillait, il était difficile de préciser les rapports entre la version de Jacques et la Syro-hexaplaire dans les livres de Règnes, du fait du manque de presque toute la Syro-hexaplaire de Samuel et de presque toute la version de Jacques pour les Rois. Seul le premier chapitre des Rois était connu dans les deux versions (il y avait l'édition de Lagarde pour la Syro-hexaplaire [10]), si bien que les recherches de Rahlfs restèrent limitées à ce chapitre.

En 1956, Goshen-Gottstein publia de nouveaux fragments syro-hexaplaires de Samuel. En même temps il fit une comparaison avec la version de Jacques d'Édesse [11]. Il constata alors que la base de la version de Jacques était une combinaison de la Syro-hexaplaire et de la Peshitta, avec des lectures isolées qui prenaient leur source dans la tradition lucianique grecque. Ces conclusions impliqueraient que les manuscrits grecs n'avaient pas exercé beaucoup d'influence sur la version de Jacques. Au contraire, la version de Jacques serait plus un témoin de la Syro-hexaplaire que de la recension lucianique.

À son tour, en 1966 Sebastian Brock a utilisé la version de Jacques dans sa thèse de doctorat sur les recensions grecques du premier livre de Samuel où il analysa 1 Sam 13.1–8 [12]. Il a remarqué que cette version était une révision de la Peshitta avec l'aide de manuscrits grecs [13].

À l'avènement des ordinateurs, il est devenu possible d'étudier le manuscrit de Samuel plus méthodiquement. En 1981, Richard Saley a

manchmal S [= Peshitta] unverändert gelassen, wo Luc abweicht, oder auch wohl die einander entsprechenden Lesarten von S und Luc miteinander verbunden... Man darf also Jakob von Edessa als Zeugen für Luc nur da heranziehen, wo er von S abweicht. »

9. BROOKE, MCLEAN et THACKERAY 1927–1930.

10. LAGARDE 1892, p. 190–192.

11. GOSHEN-GOTTSTEIN 1956 : 1 S 7,5-12 ; 20,11-23, 35-42 ; 2 S 7,1-17 ; 21,1-7 ; 23,13-17.

12. BROCK 1996, p. 26–27 : « it is clear that among Jacob's Greek manuscripts was one with a Lucianic text; another was strongly hexaplaric (probably Syh)... On the whole Pe is adhered to closely, including many places where it differs markedly from LXX. »

13. Ailleurs il conclut comme Goshen-Gottstein que la version de Jacques représentait une combinaison de la Peshitta et la Syrohexaplaire, avec l'influence d'un manuscrit grec lucianique : BROCK 1980.

soutenu sa thèse à l'Université de Harvard [14]. Il y analysait de nombreux versets de la version de Jacques pour les livres de Samuel, presque un cinquième du manuscrit complet, en la comparant aux recensions de la Septante et de la Syro-hexaplaire (dans les années soixante, De Boer et Baars avaient publié quelques nouveaux fragments syro-hexaplaires [15]). Saley remarque que la base de la version de Jacques était la Peshitta et non pas la Syro-hexaplaire. Mais Jacques a aussi ajouté les lectures de la Septante directement, surtout de la recension lucianique, et sa version présente aussi des vestiges d'un texte de caractère légèrement hexaplarique (il faut rappeler que Jacques était bilingue syriaque-grec, ayant passé des années à Alexandrie en Égypte. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait pris des leçons grecques et qu'il les ait traduites en syriaque pour sa version, sans utiliser la Syro-hexaplaire). Mon travail sur l'édition et la traduction de la version de Samuel m'a conduite à partager l'analyse de Richard Saley [16].

Il faut noter quelques caractéristiques générales de la version de Jacques. Certains mots de la Peshitta sont remplacés régulièrement, par exemple ܐܝܟܢܐ par ܐܝܟܡܐ, ܐܡܐ par ܐܡܬ, ,ܐܡ par ܐܡܪ, ܐܡܐ par ܐܡܐ. Jacques ajoute des petits mots comme ܐܝܟ, ܐܡܬ ou ܐܡ qui représentent en général les équivalents du grec καί, δή, νῦν. Elle ajoute aussi des pronoms relatifs et la particule ܐܝܟ à ܗܘܐ pour dire « être » parce qu'à son époque, ܗܘܐ signifiait « devenir » [17]. Beaucoup de noms propres sont une combinaison des formes grecques et syriaques : les consonnes syriaques avec des *matres lectionis* issues des voyelles grecques, et souvent ces noms sont proches de ceux de la recension lucianique.

Exemple A

Une illustration parfaite se trouve dans le texte de 2 S 17,1-10, dans lequel Ahitophel et Hushai donnent des conseils au rebelle Absalom. Ce passage représente bien le style général de la version de Jacques : il suit ici la Peshitta mais ajoute des lectures de la Septante, par exemple au v. 2, où

14. SALEY 1998.

15. DE BOER 1963 ; BAARS 1968b (1 S 2,12-17, 22-24a ; 16,13a ; 20,27b-33 ; 2 S 6,1-6a, 13-14); BAARS 1968a ; GOSHEN-GOTTSTEIN 1956 (1 S 7,5-12 ; 20,1-23, 35-42 ; 2 S 7,1-17 ; 21,1-7 ; 23,13-17).

16. SALVESEN 1999 ; ROMENY 2005.

17. ROMENY à paraître .

ܐܬܝܗ « je le surprendrai » est pris de la Septante καὶ ἐκστήσω αὐτόν. On trouve aussi la recension longue au v. 3, « comme une jeune mariée se tourne vers son mari », qui est prise du texte grec. En outre, Jacques remplace l'expression obscure de la Peshitta, « comme revient tout homme que vous voulez » par « mais vous cherchez la vie d'un seul homme ». Au v. 6, il y a quelques petites gloses pour mieux expliquer les mots d'Absalom à Hushai. Au v. 7, Jacques préfère une lecture d'origine lucianique, « (vous connaissez votre père) et les hommes qui sont avec lui, qu'ils sont ... très puissants », à la lecture de la Peshitta, « (vous connaissez votre père) et ses serviteurs, qu'ils sont guerriers », mais il conserve le mot de la Peshitta ܓܒܪܝܐ dans un doublet « qu'ils sont *guerriers et* très puissants ». À la comparaison, présente dans la Peshitta au v. 8b, qui évoque une ourse « qui fait des dégâts dans les champs », Jacques ajoute, sous sa forme syriaque, le participe ἠτεκνωμένη « privée/dépouillée de ses petits ». En outre, il inclut une seconde comparaison prise du texte grec, « et comme un sanglier sauvage dans le fourré ». Cette phrase n'apparaît ni dans la recension lucianique, ni dans quelques manuscrits dans la ligne du courant dominant (comme MN) ou hexaplariques (c et x). Le v. 9 dans la version de Jacques contient des gloses et une lecture lucianique (ܟܬܝܫ). Bien que la Peshitta dise « quand nous tomberons sur eux, comme au commencement, et qu'il entendra la nouvelle qu'il y a un carnage parmi les gens qui suivent Absalom... », Jacques remplace par les mots « et il arrivera que, quand les gens tomberont sur eux au commencement, l'auditeur entendra la nouvelle, et il dira : il y eu un carnage parmi les gens qui suivent Absalom ». La construction avec l'infinitif absolu « il fond complètement » au v. 10 est prise de la Septante τηκομένη τακήσεται [18] et remplace celle de la Peshitta « il pourrit complètement », peut-être parce que le verbe ܡܣܣ évoque la putréfaction et la crainte.

Jacques a donc expliqué et développé le sens du passage, qui est souvent court et énigmatique dans la Peshitta. Il semble qu'il utilisait des textes grecs variés, mais nous ne savons pas de quel type exactement, ni quelles étaient les raisons précises de ses choix.

Exemple B

Il faut donner un exemple où l'on peut comparer la version de Jacques avec celle de la Syro-hexaplaire. En 1 S 20,27-33, Saül remarque l'absence de David à la table de la fête de la Nouvelle Lune et devient méfiant.

18. Lecture non lucianique : les mss lucianiques ont θραυομένη θραυσθήσεται.

La seule lecture dont il est presque certain qu'elle tire son origine de la Syro-hexaplaire est ܪܡܚܐ ܪܥܝܐ. Quant aux autres ressemblances entre JSam, la Syh et la Septante, il est très probable que Jacques les a tirées directement du grec de la Septante, sans utiliser la Syro-hexaplaire. L'équivalence δόρυ/ܡܫܝܚܐ se trouve ailleurs. La plupart des différences entre le texte de Jacques et celui de la Peshitta consistent en des additions et des adaptations des lectures de la Septante pour développer le sens du texte de la Peshitta, mais on trouve aussi des gloses et des substitutions, comme ܒܪܡ et ܥܠܝܗ au v. 29. Il est assez clair de Jacques dépend bien moins de la Syro-hexaplaire que de la Septante.

Exemple C

Cependant, il y a de très rares exceptions. Au chapitre suivant, 1 S 21, on trouve un passage qui semble s'écarter de la norme pour la version de Jacques. C'est la fuite de David au sanctuaire de Nob.

Le texte de la Peshitta dit que Ahimelek demande à David : « Pourquoi es-tu venu seul ? et n'y a-t-il personne avec toi ? » à quoi David répond que le roi l'a envoyé pour une mission très secrète et qu'il faut que personne n'en sache rien. Il dit qu'il a montré aux jeunes gens un endroit retiré et caché, et que maintenant il demande à Ahimelek de lui donner cinq pains ou quelque chose de semblable. Ahimelek, selon la Peshitta, répond qu'il n'a pas de pain commun/profane, mais seulement du pain sacré, (sous-entendu) si les jeunes hommes se sont abstenus de l'offrande. (Le mot ܩܘܪܒܢܐ, « offrande », souvent signifie l'Eucharistie). David dit que l'offrande leur est désormais permise, depuis qu'il s'est mis en route. Les « vaisseaux » (ܐܢܐ̈ܐ) des jeunes sont sacrés alors même que la route est profane : ils sont consacrés (ou elle est consacrée) par les « vaisseaux ».

Le passage dans la Peshitta est plein d'ambiguïtés. On peut comprendre le participe ܡܥܠ comme actif, « dispensant, exemptant », si on suit par exemple les écrivains de l'Église de l'Est Isho'dad de Merv et Théodore bar Koni. Ou bien on peut l'entendre comme un participe passif, au sens de « profane ». Il est donc possible de lire « la mission permet » ou « la mission est profane ». Le mot ܐܢܐ̈ aussi est équivoque parce qu'il peut avoir le sens d'armes, de vêtements, de vaisseaux ou d'équipement. ܫܕܪܬ est au singulier dans l'édition de Leiden, et se rattache peut-être à ܫܘܪܐ, la route, la mission, mais ce mot est féminin et le verbe est au masculin. On trouve souvent dans les manuscrits de la Peshitta le verbe au pluriel ; il renvoie alors aux jeunes gens, consacrés par les ܐܢܐ̈ܐ, quels que soient ces derniers par ailleurs.

Le texte de la Septante [19] porte sur la pureté sexuelle. Il fait allusion à un endroit qui s'appelle Θεοῦ πίστις, « foi/fidelité de Dieu ». Il constate que si les jeunes gens se sont « gardés des femmes », il leur est permis de manger les pains consacrés. David dit que lui-même et les jeunes gens se sont abstenus des femmes pendant quelques jours, et que, par le fait de se mettre en route, tous les jeunes gens ont été purifiés. Alors même que la mission est profane, elle (ou peut-être les jeunes, τὰ παιδάρια au neutre pluriel) est sanctifiée au moyen des σκεύη de David, c'est-à-dire soit ses armes, soit sa vaisselle.

La version de Jacques est la suivante:

> « (3b) Quant aux jeunes qui sont avec moi, je les ai cités comme témoins dans un certain endroit qui est caché et secret et qui s'appelle La Foi de Dieu. (4) Et maintenant, s'il y a cinq pains sous la main, donnez-les à mes mains, ou quoi que ce soit. » (5) Le prêtre répondit et dit à David : « Il n'y a pas de pain ordinaire sous ma main, mais il y a des pains consacrés. S'il y a des jeunes qui se sont abstenus du contact avec une femme, ils peuvent manger eux aussi ». (6) David répondit et dit au prêtre : « Nous nous sommes gardés des femmes pendant quelques jours et depuis que je me suis mis en route ils sont consacrés et purs. Alors même que l'expédition est profane, aujourd'hui les jeunes sont sanctifiés, à cause de ma vaisselle qu'ils portent avec moi. » (7) Le prêtre lui donna les pains sacrés de la Présentation, car il n'y avait là d'autre pain que des pains de la Présence, qui étaient enlevés de devant le Seigneur, pour exposer des pains chauds le jour même où ils étaient pris. »

Il me semble que Jacques essaie de mettre en lumière des rapports avec la Messe, comme si l'événement au sanctuaire de Nob était un « typos » de l'Eucharistie chrétienne. Par exemple, on peut comprendre que les jeunes gens portent la vaisselle du sacrement ; le pain est placé devant le Seigneur et il est « reçu » ou « pris », car ܢܣܒ peut signifier la réception du pain eucharistique. D'ailleurs, selon le droit canon de l'Église syriaque, les relations sexuelles sont défendues avant l'Eucharistie. Un prêtre ou un diacre surtout doivent être en état de pureté sexuelle pour servir à l'autel, au sanctuaire. Il n'est pas impossible que les disputes entre Jacques et le clergé d'Édesse se soient rapportées à ce sujet, et qu'ici, dans sa version de 1 S 21, Jacques montre son intérêt pour cette question par une combinaison de choix textuels et de gloses particulières.

19. FERNÁNDEZ MARCOS et BUSTO SAIZ 1989.

Conclusion

Il est donc difficile de résister à l'idée que Jacques a choisi de combiner la Peshitta avec la Septante grecque lucianique, par opposition à, ou par mécontentement devant, la version syro-hexaplaire : sinon pourquoi aurait-il travaillé si longtemps pour produire sa propre version ? Les principes qu'il a suivis pour sélectionner, rejeter ou changer chaque lecture ne sont pas très clairs, du moins pour nous modernes. Cependant, en général, Jacques préférait ajouter, compléter, expliquer le sens du texte biblique, pour créer quelque chose de plus que le texte vénéré de la Peshitta. Il ne voulait pas remplacer la tradition de la Peshitta par la Syro-hexaplaire ou par la Septante en version syriaque, mais peut-être plutôt marier les deux traditions sous une forme syriaque. On peut remarquer qu'il n'eut pas beaucoup de succès, car rien n'a survécu de sa version dans le monde syriaque, sauf les copies directes des autographes, datées de la décennie qui suivit la mort de Jacques et préservées en Égypte. Mais, par contraste avec la Syro-hexaplaire, il n'y a aucune trace de sa version dans la tradition des manuscrits de la Peshitta. De l'avis du syriacisant du XIX[e] siècle, William Wright, la version de Jacques est « a curious eclectic or patchwork text » (un texte étrange et éclectique, une sorte de patchwork), et c'est en effet certainement le cas.

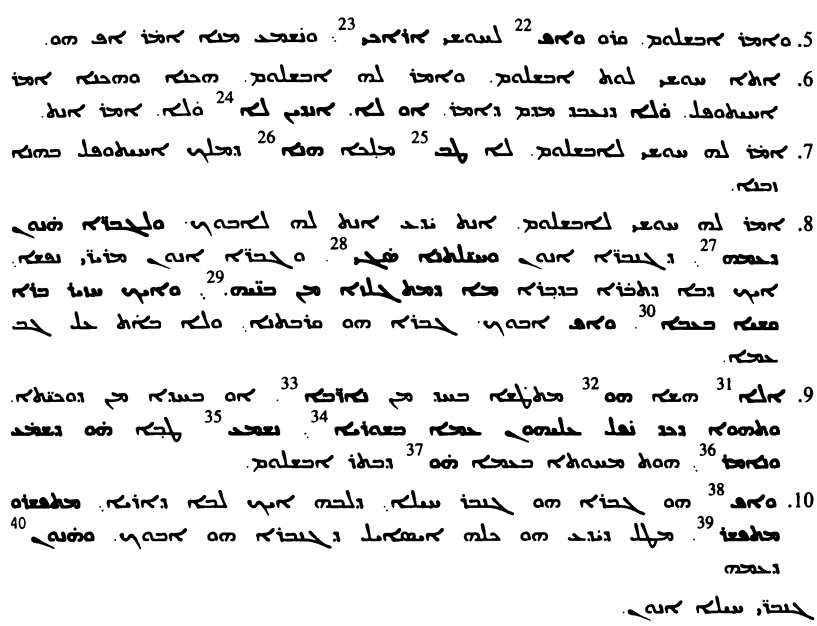
Appendice

Exemple A : 2 Sam 17.1–10

Version de Jacques (JSam)

Les différences entre JSam et la Peshitta sont indiquées en caractères gras :

1. ܘܐܡܪ ܐܚܝܬܘܦܠ ܠܐܒܫܠܘܡ ܐܦܩܕܢܝ ܒܥܐ ܠܝ ܫܬܝܢ ܥܣܪ ܐܠܦ ܓܒܪܐ ܘܐܩܘܡ ܘܐܪܕܦ ܒܬܪ ܓܒܪܐ ܗܠܝܢ ܘܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠܗ ܥܡܐ ܕܥܡܗ ܐܢܐ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܠܗ ܥܡܐ ܕܥܡܗ ܐܢܐ
2. ܘܐܬܐ ܥܠ ܓܒܪܐ ܕܝܢ ܕܐܢܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܒܗ ܥܝܦ ܘܐܪܗܒ ܐܢܐ ܠܒܗ



Version de la Peshitta (PSam) (édition de Leyde)

22. καί γε ου καί ?
23. Αραχι.
24. εἰ δὲ μή ?
25. ἀγαθή.
26. αὕτη.
27. Luc. καὶ τοὺς ἄνδρας τοὺς μετ' αὐτοῦ.
28. δυνατοί εἰσι σφόδρα.
29. ἠτεκνωμένη.
30. καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ.
31. Une glose ?
32. αὐτός ?
33. Luc. etc. αὐλώνων.
34. Cf. Luc. καὶ ἔσται ἐν τῷ ἐπιπεσεῖν τὸν λαὸν[34]34 < Luc., <u>τὸν λαὸν</u> ἐν ἀρχῇ·
35. καὶ ἀκούσῃ/ἀκούσεται.
36. ὁ ἀκούων καὶ εἴπῃ/ἐρεῖ.
37. τῷ.
38. καί γε ου καί.
39. τηκομένη τακήσεται.
40. οἱ.

ܐܡܪ ܐܚܝܬܘܦܠ ܠܐܒܫܠܘܡ ܢܒܚܪ ܠܝ ܬܪܥܣܪ ܓܒܪܐ ܘܐܩܘܡ

Version de la Peshitta (PSam) (édition de Leyde)

1. ܐܡܪ ܐܚܝܬܘܦܠ[41] ܠܐܒܫܠܘܡ ܢܒܚܪ ܠܝ ܬܪܥܣܪ ܓܒܪܐ ܘܐܩܘܡ ܘܢܪܕܦ ܒܬܪܗ ܕܕܘܝܕ ܠܠܝܠܐ ܗܕܐ
2. ܘܐܬܐ ܥܠ ܗܘ ܘܢܒܛ ܒܝܕܘܗܝ ܘܢܪܗܒ ܠܗ ܘܢܣܓܪ ܟܠ ܥܡܐ ܕܥܡܗ ܘܢܗܪܓ ܐܢ ܠܒܕ ܗܘ ܕܡܟ ܒܠܚܕ ܘܐܬܝܒ ܟܠ ܥܡܐ ܠܓܒܝܟ ܟܕ ܐܬܐ ܓܒܪܐ ܕܡܒܩܫ ܢܦܫܟ ܐܢ ܠܐ ܢܦܫ ܓܒܪܐ ܕܡܒܩܫ ܢܦܫ ܟܠ ܥܡܐ ܗܠܝܢ ܢܫܠܡ
3. ܘܐܡܪ ܐܚܝܬܘܦܠ ܠܐܒܫܠܘܡ ܠܐ ܗܟܝ ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܝ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܡܠܟ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܒܫܠܘܡ ܗܐ ܥܒܕܟ ܐܢܐ ܠܡܠܟ
4. ++[42] ܐܝܬ ܠܝ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܡܠܟ ܘܐܡܪ ܐܒܫܠܘܡ ܠܐ ܗܟܝ ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܬ ܠܝ ܒܥܝ ܕܐܬܐ ܠܡܠܟ
5. ܘܗܘܐ ܒܩܪܒ ܐܬܪ ܕܩܪܒ ܓܒܪܐ ܠܡܣܓܕ ܠܗ ܘܫܕܚ ܐܝܕܘ[43] ܘܢܫܩ ܠܗ ܘܐܡܪ ܐܒܫܠܘܡ
6. ܘܥܒܕ ܐܒܫܠܘܡ ܟܕܢܐ ܠܟܠ ܐܝܫܪܝܠ ܕܐܬܘ ܠܡܠܟ ܠܕܝܢ[44] ܘܗܘܐ ܟܕ ܓܒܪ ܐܝܫ ܕܗܘܐ ܠܗ ܪܝܒ ܐܬܐ ܠܡܠܟ ܠܕܝܢ[45] ܘܐܡܪ ܐܝܫ ܐܝܟ ܐܢ ܐܝܫ ܐܢ ܐܬ ܒܥܠ ܕܝܢ ܐܢ ܐܬ ܒܥܠ ܕܝܢ ܐܢ ܐܬ ܒܥܠ ܕܝܢ

3. καὶ ἐπιστρέψω πάντα τὸν λαὸν πρὸς σέ, ὃν τρόπον [50] ἐπιστρέφει [51] ἡ [52] νύμφη πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς· πλὴν ψυχὴν ἑνὸς ἀνδρὸς [53] σὺ ζητεῖς, καὶ παντὶ τῷ λαῷ ἔσται εἰρήνη [54].

4. καὶ εὐθὺς ὁ λόγος ἐν ὀφθαλμοῖς Αβεσσαλωμ καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς πάντων τῶν πρεσβυτέρων Ισραηλ.

5. καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ Καλέσατε δὴ καί γε [55] τὸν Χουσι τὸν Αραχι [56], καὶ ἀκούσωμεν τί ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καί γε αὐτοῦ.

6. καὶ εἰσῆλθεν Χουσι πρὸς Αβεσσαλωμ· καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ πρὸς αὐτὸν λέγων Κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐλάλησεν Αχιτοφελ· εἰ [57] ποιήσομεν κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ; εἰ δὲ μή, σὺ λάλησον [58].

7. καὶ εἶπεν Χουσι πρὸς Αβεσσαλωμ Οὐκ ἀγαθὴ αὕτη [59] ἡ βουλή, ἣν ἐβουλεύσατο Αχιτοφελ τὸ ἅπαξ τοῦτο [60].

8. καὶ εἶπεν Χουσι Σὺ οἶδας τὸν πατέρα σου καὶ τοὺς ἄνδρας αὐτοῦ [61] ὅτι δυνατοί εἰσιν σφόδρα καὶ κατάπικροι τῇ ψυχῇ αὐτῶν ὡς ἄρκος ἠτεκνωμένη ἐν ἀγρῷ καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ [62], καὶ ὁ πατήρ σου ἀνὴρ πολεμιστὴς καὶ οὐ μὴ καταλύσῃ τὸν λαόν

9. ἰδοὺ γὰρ αὐτὸς νῦν κέκρυπται ἐν ἑνὶ τῶν βουνῶν [63] ἢ ἐν ἑνὶ τῶν τόπων, καὶ ἔσται ἐν τῷ ἐπιπεσεῖν αὐτοῖς [64] ἐν ἀρχῇ καὶ ἀκούσῃ [65] ὁ [66] ἀκούων καὶ εἴπῃ [67] Ἐγενήθη θραῦσις [68] ἐν τῷ λαῷ τῷ [69] ὀπίσω Αβεσσαλωμ,

50. Luc. καθώς.
51. ἐπιστρέψει xa_2 ; ἐπιστρέψῃ c.
52. om Luc.
53. ἀνδρὸς ἑνός Luc.
54. ἐν εἰρήνῃ B.
55. καί Luc.
56. om cx.
57. τι e_2 ; om B
58. εἰ δὲ μή, σὺ λάλησον] ἢ πῶς σὺ λέγεις Luc.
59. om Luc. ; post βουλή a_2.
60. τὸ ἅπαξ τοῦτο] νυνὶ ταυτήν Luc.
61. καὶ τοὺς ἄνδρας τοὺς μετ' αὐτοῦ Luc.
62. ὡς ἄρκος ἠτεκνωμένη ἐν ἀγρῷ καί ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ] καὶ εἰσιν ὥσπερ ἄρκοι παροιστρῶσαι ἐν τῷ πεδίῳ Luc. | καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ] om A.
63. αὐλώνων Luc, etc.
64. αὐτοῖς] τὸν λαόν oc_2e_2 ; + τὸν λαόν b, = JSam.
65. ἀκούσεται Luc. ; ἀκούσει N, etc.
66. om Bha_2.
67. εἶπεν B ; ἐρεῖ Luc.
68. πτῶσις Luc.
69. om dob_2.

10. καί γε[70] αὐτὸς υἱὸς δυνάμεως, οὗ ἡ καρδία καθὼς ἡ καρδία τοῦ λέοντος, τηκομένη τακήσεται[71], ὅτι οἶδεν πᾶς Ισραηλ ὅτι δυνατὸς ὁ πατήρ σου καὶ υἱοὶ δυνάμεως οἱ μετ' αὐτοῦ.

Dans ses changements au texte de la Peshitta, JSam ne suit pas le « minus » de l'Alexandrinus au v. 8 καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ, et il n'a pas adopté quelques lectures distinctives de la recension lucianique, par exemple v. 10 θραυομένη θραυσθήσεται ; v. 8 καὶ εἰσιν ὥσπερ ἄρκοι παροιστρῶσαι ἐν τῷ πεδίῳ.

Exemple B : 1 S 20,27-33

1 S 20,27-33 : Syh (Baars)[72]

27. ... ܘܐܡܪ ܠܝܘܢܬܢ ܒܪ ܝܫܝ ܠܐ ܐܬܐ ܠܠܚܡܐ ܬܡܢ ܐܦ ܬܪܬܝܢ ܝܘܡܐ ܠܐ ܐܬܐ ܐܦ ܠܡܫܚܐ[73]

28. ܘܥܢܐ ܝܘܢܬܢ ܠܫܐܘܠ ܫܐܠ ܫܐܠ ܡܢ ܒܝܬ ܠܚܡ ܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܒܝܬ ܠܚܡ[74] ܠܡܐ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ

29. ܘܐܡܪ ܠܝ ܫܐܠ ܫܐܠ ܡܢ ܠܝ ܐܫܬܒܩ ܐܢ ܐܫܬܒܩ ܐܢ ܐܚܝ ܗܘ ܥܠ ܟܢ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ

1 S 20,27-33 : JSam
(les différences entre JSam et P sont soulignées)

27. ... ܘܐܡܪ ܠܝܘܢܬܢ ܒܪ ܝܫܝ ܠܐ ܐܬܐ ܠܠܚܡܐ ܬܡܢ ܐܦ ܬܪܬܝܢ ܝܘܡܐ ܠܐ ܐܬܐ ܐܦ ܠܡܫܚܐ

28. ܘܥܢܐ ܝܘܢܬܢ ܫܐܠ ܫܐܠ ܡܢ ܒܝܬ ܠܚܡ ܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܒܝܬ ܠܚܡ[75] ܠܡܐ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ

29. ܘܐܡܪ ܠܝ[76] ܫܐܠ ܫܐܠ ܡܢ ܠܝ ܐܫܬܒܩ ܐܢ ܐܫܬܒܩ ܐܢ ܐܚܝ ܗܘ ܥܠ ܟܢ[77] ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ

ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ ܐܬ ܠܐ ܐܬܐ ܠܣܘܦܪ ܠܡ[78]

70. Luc. καί.

71. Luc. θραυομένη θραυσθήσεται.

72. BL Add. 17 195, du X^e^ siècle, syro-occidental « Demonstrations des Écritures ». Voir BAARS 1968b, p.109–11 : il y a quelques lectures uniques dans ce texte.

73. < v. 29 ?

74. Cf. Peshitta.

75. SALEY 1998, p. 58–59 : le verbe est pris du v. 6, qui est presque le même (mais l'influence de Luc. + δραμειν ou de Eg. et Hex. πορευθηναι est aussi possible).

76. SALEY 1998, p. 67–68 : < Luc. μοι.

77. SALEY 1998, p. 105–106 : substitution dans JSam.

78. SALEY 1998, p. 105–106 : un « plus » de JSam (mais il est aussi possible que Jacques répète des mots du commencement du verset).

30. ...ܘܐܡܪ ܠܗ ܫܐܘܠ ܒܪ ܝܫܝ ܠܐ ܐܫܟܚܟ ܕܐܢܬ ܘܐܡܗ ܒܪ ܥܘܠܬܐ ܕܐܬܒܝܫܬ ܠܟ ܠܒܪ ܝܫܝ ܠܒܘܫܬ ܠܟ ܘܠܥܠ

ὅτι θυσία τῆς φυλῆς ἡμῖν ἐν τῇ πόλει, καὶ ἐνετείλαντο[87] πρός με οἱ ἀδελφοί[88] μου, καὶ νῦν εἰ εὕρηκα χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, διασωθήσομαι[89] δὴ καὶ ὄψομαι τοὺς ἀδελφούς μου· διὰ τοῦτο οὐ παραγέγονεν ἐπὶ τὴν τράπεζαν τοῦ βασιλέως.

30. καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ[90] Σαουλ ἐπὶ Ιωναθαν σφόδρα καὶ εἶπεν αὐτῷ Υἱὲ κορασίων αὐτομολούντων[91], οὐ γὰρ οἶδα ὅτι μέτοχος εἶ σὺ τῷ υἱῷ Ιεσσαι εἰς αἰσχύνην σου καὶ εἰς αἰσχύνην ἀποκαλύψεως μητρός σου;

31. ὅτι πάσας τὰς ἡμέρας, ἃς ὁ υἱὸς Ιεσσαι ζῇ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐχ ἑτοιμασθήσεται[92] ἡ βασιλεία σου· νῦν οὖν ἀποστείλας λαβὲ τὸν νεανίαν, ὅτι υἱὸς θανάτου οὗτος.

32. καὶ ἀπεκρίθη Ιωναθαν τῷ Σαουλ Ἵνα τί ἀποθνήσκει; τί πεποίηκεν;

33. καὶ ἐπῆρεν Σαουλ τὸ δόρυ ἐπὶ Ιωναθαν τοῦ θανατῶσαι αὐτόν. καὶ ἔγνω Ιωναθαν ὅτι συντετέλεσται ἡ κακία αὕτη παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ θανατῶσαι τὸν Δαυιδ.

La Bible d'Alexandrie

(traduction de l'édition de Rahlfs, par Bernard Grillet et Michel Lestienne, 1997)

87. ἐνετείλατο Acx.
88. sing. Acx.
89. διαβήσομαι ya_2 ; ἀπελεύσομαι Luc.
90. om bgo.
91. + γυναικοτραφη(ς) Luc, etc.
92. ἑτοιμασθήσῃ σὺ οὐδε Luc.
93. om 9a1fam.
94. + ܡܫܝܚܐ 6h1 7k3 8a1 10c1 11c1 12a1fam(12a1 vid)→
95. ܠ 9a1fam.
96. ܒܪ ܐܒܘܗ om 6h1.4^{c}.19 7h12 9a1fam 9c1 10c1 11c1 12a1fam→

27. ... et Saül dit à son fils Jonathan: « Pourquoi le fils de Jessé n'est-il pas venu, ni hier ni aujourd'hui, à table? »

28. Et Jonathan répondit à Saül et il lui dit : « David m'a prié de pouvoir aller jusqu'à Bethléem, sa ville,

29. et il a dit : "Laisse-moi donc aller, car nous avons un sacrifice de la tribu dans la ville et mes frères m'ont donné un ordre. Et maintenant, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, je m'échapperai donc et j'irai voir mes frères." C'est pourquoi il n'est pas venu à la table du roi. »

30. Alors Saül eut le cœur dans une violente colère contre Jonathan et il lui dit : « Fils de coureuses ! Ne sais-je donc pas que toi, tu es complice du fils de Jessé pour ta honte et pour la honte de ta mère dévoilant sa nudité ?

31. Car tous les jours que le fils de Jessé sera vivant sur la terre, tu ne disposeras pas de ta royauté. Maintenant donc, envoie saisir le jeune homme, car celui-ci est fils de la mort. »

32. Et Jonathan répondit à Saül : « Pourquoi meurt-il ? qu'a-t-il fait ? »

33. Et Saül brandit sa lance contre Jonathan pour le faire mourir, et Jonathan sut que ce mal était chose résolue de la part de son père : faire mourir David.

Exemple C : 1 S 21,2-7

Peshitta (édition de Leyde)

2. ܐܡܪ ܠܗ ܐܚܝܡܠܟ ܒܪ ܐܚܝܛܘܒ ܘܐܡܪ ܠܗ ܫܡܘܐܝܠ ܠܐܚܝܡܠܟ ܡܕܥ ܐܢܐ ܠܟ ܕܐܬܝ ܒܫܠܚ ܡܠܬܐ ܘܠܐ ܝܕܥ ܐܢܫ ܒܡܕܥ ܕܫܕܪܬܟ ܠܟ ܘܦܩܕ ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ ܠܐ ܢܕܥ ܐܢܫ ܒܡܕܥ ܕܫܕܪܬܟ ܠܟ ܘܦܩܕ ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ ܠܐ ܢܕܥ ܐܢܫ ܒܡܕܥ ܕܫܕܪܬܟ ܠܟ ܘܦܩܕ ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ [97] ܠܐ ܢܕܥ ܐܢܫ ܒܡܕܥ ܕܫܕܪܬܟ ܠܟ ܘܦܩܕ ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ

3. ܐܬܝ ܠܘܬ ܐܚܝܡܠܟ ܫܐܠ ܠܗ ܕܒܝܕ ܐܡܪ ܠܝ

LXX (édition de Rahlfs)

(Les correspondances probables entre LXX et JSam sont soulignées)

2. Καὶ ἔρχεται Δαυιδ εἰς Νομβα πρὸς Αβιμελεχ [101] τὸν ἱερέα. καὶ ἐξέστη Αβιμελεχ τῇ ἀπαντήσει αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Τί ὅτι σὺ μόνος καὶ οὐθεὶς μετὰ σοῦ;

3. καὶ εἶπεν Δαυιδ τῷ ἱερεῖ Ὁ βασιλεὺς ἐντέταλταί μοι ῥῆμα σήμερον [102] καὶ εἶπέν μοι Μηδεὶς γνώτω τὸ ῥῆμα, περὶ [103] οὗ ἐγὼ ἀποστέλλω σε καὶ ὑπὲρ οὗ ἐντέταλμαί σοι· καὶ τοῖς παιδαρίοις διαμεμαρτύρημαι ἐν τῷ τόπῳ τῷ λεγομένῳ Θεοῦ πίστις, Φελλανι [104] Αλεμωνι [105].

4. καὶ νῦν εἰ εἰσὶν ὑπὸ τὴν χεῖρά σου πέντε ἄρτοι, δὸς εἰς χεῖρά μου τὸ εὑρεθέν

5. καὶ ἀπεκρίθη ὁ ἱερεὺς τῷ Δαυιδ [106] καὶ εἶπεν Οὐκ εἰσὶν ἄρτοι βέβηλοι ὑπὸ τὴν χεῖρά μου, ὅτι ἀλλ' ἢ ἄρτοι ἅγιοι εἰσίν [107]· εἰ πεφυλαγμένα τὰ παιδάριά ἐστιν ἀπὸ γυναικός, καὶ φάγεται [108].

6. καὶ ἀπεκρίθη Δαυιδ τῷ ἱερεῖ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀλλὰ ἀπὸ γυναικὸς ἀπεσχήμεθα ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν· ἐν τῷ ἐξελθεῖν με εἰς ὁδὸν γέγονε πάντα [109] τὰ παιδάρια ἡγνισμένα, καὶ αὐτὴ ἡ ὁδὸς βέβηλος, διότι [110] ἁγιασθήσεται σήμερον διὰ τὰ σκεύη μου.

7. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Αβιμελεχ ὁ ἱερεὺς τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως [111], ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖ ἄρτος ἀλλ' ἢ ἄρτοι τοῦ προσώπου οἱ ἀφῃρημένοι ἐκ προσώπου κυρίου παρατεθῆναι ἄρτον θερμὸν [112] ᾗ ἡμέρᾳ ἔλαβεν αὐτούς.

La Bible d'Alexandrie

(Grillet et Lestienne, 1997)

2. Et David arrive à Nomba chez le prêtre Abimélekh. Et Abimélekh fut stupéfait de le rencontrer et il lui dit : « Pourquoi es-tu seul et n'y a-t-il personne avec toi ? »

3. Et David dit au prêtre : « Le roi m'a ordonné une chose aujourd'hui et il m'a dit : "Que personne ne connaisse la chose pour laquelle je t'envoie et en vue de laquelle je t'ai donné un ordre." Quant aux garçons, je les ai adjurés d'être dans le lieu appelé "fidélité de Dieu phellani alemôni".

101. Αχιμελεχ Luc. et al.
102. ῥῆμα σήμερον] σήμερον ῥῆμα Abefmsw ; om e_2.
103. τὸ ῥῆμα, περὶ] Luc. μηδὲν περὶ τοῦ ῥήματος.
104. om Luc.
105. om Luc. ; B Μαεμωνί.
106. post εἶπεν lpqtze_2.
107. ἀλλ' ἢ ἄρτοι ἅγιοι εἰσίν] εἰ μὴ ὁ ἄρτος ὁ ἅγιος Luc.
108. Luc. εἰ ἐστι τὰ παιδάρια πεφυλαγμένα ἀπὸ γυναικός· καὶ φάγονται.
109. om Luc.
110. αὐτὴ ἡ ὁδὸς βέβηλος, διότι] ὅτι (ἔτι o) εἰ (ἡ oc_2) βέβηλος ἡ ὁδὸς αὐτή Luc.
111. Luc. ἄρτον προσώπου.
112. Luc. pl.

4. Et maintenant, as-tu sous la main cinq pains? ... Donne-moi dans la main ce que tu auras trouvé. »

5. Et le prêtre répondit à David et il dit : « Je n'ai pas de pains profanes sous la main, mais seulement des pains consacrés. Si les garçons se sont gardés de la femme, ils en mangeront. »

6. Et David répondit au prêtre et il lui dit : « Eh bien ! nous nous sommes abstenus de femme hier et le jour d'avant. Quand je suis sorti pour faire route, tous les garçons étaient en état de pureté. Et la route elle-même est-elle profane, puisqu'elle sera sanctifiée aujourd'hui à cause de mon équipement ? »

7. Et le prêtre Abimélekh lui donna les pains de l'exposition, parce qu'il n'y avait pas là de pains, si ce n'est des pains de la face qui avaient été enlevés de devant la face du Seigneur, pour que soit présenté du pain chaud le jour où il les avait pris.

Version de Jacques (JSam)

(Les différences entre JSam et la Peshitta sont indiquées par caractères gras)

2. ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܘܝܕ ܠܟܗܢܐ ܡܠܟ ܦܩܕ ܥܠܝ ܒܥܠܡܐ ܘܠܝܬ ܓܒܪ ܥܡܝ ܠܐ ידעו ולא ידעתי מה דבר[113] ܕܫܕܪܬ ܠܟ ܘܡܕܡ ܕܦܩܕܬ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܫܬܡܥ ܠܐ ידעתי

3. ܘܥܬܐ ܐܡܪ ܠܝ ܡܐ ܕܐܫܟܚ ܒܝܕܟ ܚܡܫ ܠܚܡܐ ܗܒ ܒܝܕܝ ܡܕܡ ܕܐܫܟܚ ܒܝܕܟ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܘܝܕ ܠܟܗܢܐ ܠܐ ܗܘ ܠܝ ܒܝܕܝ ܚܡܝܢ ܠܚܡܐ ܐܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܠܚܡ ܩܕܫ ܒܝܕ ܥܠܡܐ[114] ܕܫܡܪ ܢܦܫܗ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܐܦ ܐܢ ܐܢܫ ܐܢ ܐܢ ܐܢ

Bibliographie

ABBELOOS et LAMY 1872 : J.B. ABBELOOS et T.J. LAMY (éds.), *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, tome I, Louvain.

ASSEMANI 1758-1759 : S. et J. ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Roma.

BAARS 1968a : W. BAARS, « Ein neugefundenes Bruchstück aus der syrischen Bibelrevision des Jakob von Edessa », *Vetus Testamentum* 18, p. 548–554.

BAARS 1968b : W. BAARS, *New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leiden.

BROCK 1980 : S. P. BROCK, « Bibelübersetzungen I, 4.1.3 Jakob von Edessa », dans G. Krause, G. Müller (éds), *Theologische Realenzyklopädie* 6, Berlin, p. 187.

BROCK 1996 : S. P. BROCK, *The Recensions of the Septuagint Version of 1 Samuel*, Torino (Quaderni di Henoch 9).

BROOKE, MCLEAN et THACKERAY 1927–1930 : A. E. BROOKE, N. MCLEAN et H. St. J. THACKERAY (éds), *The Old Testament in Greek*, 2: *The Later Historical Books* ; Part 1: *I and II Samuel* ; Part 2: *I and II Kings*, Cambridge.

BUGATI 1788 : C. BUGATI, *Daniel secundum editionem Septuagint interpretum ex tetraplis desumptum*, Milano.

CERIANI 1861-1874 : A. M. CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, 7 tomes, Milano.

CHABOT 1901-1910 : J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, 4 tomes, Paris.

DE BOER 1963 : A. H. DE BOER, « A Syro-hexaplar text of the Song of Hannah: 1 Samuel ii.1–10 », dans D. W. Thomas, W. D. McHardy (éds), *Hebrew and Semitic Studies*, Oxford, p. 8–15

EICHHORN 1789 : J. B. EICHHORN, « Von der syrischen Übersetzung des Alten Testaments, die Jacob von Edessa recensirt hat », *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* 2, p. 270–293.

FERNÁNDEZ MARCOS et BUSTO SAIZ 1989 : N. FERNÁNDEZ MARCOS et J. R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega I: 1–2 Samuel*, Madrid (Textos y Estudios « Cardenal Cisneros » 50, 53).

GOSHEN-GOTTSTEIN 1956 : M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « Neue Syrohexaplafragmente » *Biblica* 37, p. 162–183.

HJELT 1892 : A. HJELT, *Études sur l'Hexaméron de Jacques d'Édesse, notamment sur ses notions géographiques contenues dans le 3ème traité*, Helsingfors.

LAGARDE 1892 : P. de LAGARDE, *Bibliothecae Syriacae, a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent*, Göttingen.

MARTIN 1888 : Abbé MARTIN, « L'Hexaméron de Jacques d'Édesse », *Journal Asiatique* (8e sér.) 11, p. 155–219 ; 401–90.

MICHAELIS 1782 : J. D. MICHAELIS, *Orientalische und exegetische Bibliothek* 18 (1782), p. 180-183.

RAHLFS 1911 : A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien* 3, Göttingen ; 2. Auflage 1965.

ROMENY 2005 : R. B. ter Haar ROMENY, « The Syriac Versions of the Old Testament », dans *Nos Sources. Arts et Littérature Syriaques*, 2e éd., Antelias (Liban), CERO (Sources Syriaques 1), p. 59–83.

ROMENY à paraître : R.B. ter Haar ROMENY, « Jacob of Edessa on Genesis: his quotations of the Peshitta and his revision of the text », dans *Jacob of Edessa (c. 640 - 708) and the Syriac Culture of His Day*, MPIL, Leiden

SACY 1798–1799 : Sylvestre de SACY, « Notice d'un manuscrit syriaque, contenant les livres de Moïse », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* IV, p. 648–668.

SALEY 1998 : R. J. SALEY, *The Samuel Manuscript of Jacob of Edessa. A Study in its Underlying Textual Traditions*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 9).

SALVESEN 1999 : A. SALVESEN, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute 10).

UGOLINI 1902 : M. UGOLINI, « Il Ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del V.T. di Giacomo d'Edessa », *Oriens Christianus* 2, p. 412–413.

WRIGHT 1870 : W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London.

ZOTENBERG 1874 : Henry ZOTENBERG, *Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris.

LE CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LA TRADITION SYRIAQUE (MANUSCRITS BIBLIQUES, LISTES CANONIQUES, AUTEURS)

Jean-Claude HAELEWYCK
FNRS et Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Analyser la question du canon des livres bibliques, c'est étudier trois choses : une liste, un ordre et un nombre. Le chercheur qui s'intéresse au canon cherche d'abord à définir quels sont les livres bibliques qui composent l'Ancien ou le Nouveau Testament. Mais la question de la liste n'épuise pas le sujet : la tradition veut que l'on s'interroge aussi sur l'ordre dans lequel les livres bibliques sont disposés (acolouthie) et sur le nombre de ces livres à partir duquel on a développé une symbolique parfois complexe [1]. Dans les pages qui suivent, il sera essentiellement question de la liste des livres de l'Ancien Testament, ainsi que de l'ordre de ceux-ci à l'intérieur de la liste.

En principe, la question du type de texte peut être laissée de côté. Que des livres, en tout ou en partie, aient été transmis en syriaque, non pas sous

1. Dans la tradition ancienne, les deux chiffres les plus fréquemment cités sont 22 (depuis Flavius Josèphe) et 24. Le chiffre 22 est mis en rapport soit avec le nombre des lettres de l'alphabet hébreu (peut-être déjà chez Flavius Josèphe, mais fréquemment par la suite) soit avec le nombre des générations depuis Adam (Épiphane). La tradition rabbinique compte 24 livres (déjà en 4 Esdras 14,42-47). L'Occident connaît aussi une tradition qui compte 24 livres (correspondant aux 24 lettres de l'alphabet grec ou aux 24 Anciens de l'Apocalypse). On rencontre aussi des dénombrements plus insolites : 25 livres (Méliton de Sarde, vers 180), 26, 27 voire 28 livres en séparant plusieurs ensembles (Jg-Rt, 1-4 Rg, 1-2 Chr, 1-2 Esdr, Jr-Lm). Dans le cas du chiffre 27, on a établi aussi un rapprochement avec l'alphabet hébreu puisqu'aux 22 lettres sont ajoutées les 5 qui ont une forme particulière en position finale (Épiphane). Cas extrême : Augustin en énumère 44 en détaillant tous les livres ailleurs regroupés en ensembles (dont les Douze).

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 141-171.

forme peshitta, mais sous forme syro-hexaplaire ou autre [2], importe peu ; l'essentiel est qu'ils ont été repris dans le canon. On doit toutefois garder en mémoire que les livres attestés sous forme syro-hexaplaire sont entrés plus tard dans le canon syriaque, puisque la Syro-hexaplaire a été réalisée par Paul de Tella entre 613 et 617.

Trois voies principales s'offrent à nous pour étudier le canon : les manuscrits bibliques, les listes canoniques et les citations des auteurs syriaques. Chacune de ces voies contribue de manière spécifique à éclairer la question. Il faut donc éviter d'en privilégier une en particulier. Mais on verra, au terme de l'analyse, qu'il n'est pas aisé de dresser un tableau précis : les listes canoniques ne coïncident pas entre elles ni avec les listes des livres transmises par les manuscrits bibliques, et dans leurs œuvres les auteurs ne semblent pas se conformer aux canons attestés par les manuscrits et les listes canoniques. Nous pourrons toutefois dégager quelques lignes de force.

Les manuscrits syriaques

La liste des manuscrits de l'Ancien Testament du Peshitta Institute, parue en 1961 et complétée par divers articles dans *Vetus Testamentum*, recense près de 300 manuscrits syriaques allant du V^e^ au XIX^e^ siècle. Ils se répartissent en divers groupes. Celui des bibles complètes est évidemment capital dans l'étude du canon. On peut en dire autant des manuscrits dits « massorétiques ». Sont également à prendre en considération les manuscrits qui regroupent les livres bibliques en collection (cf. infra). On négligera les manuscrits ne contenant que quelques livres bibliques bien que certains regoupements puissent être parlants [3].

2. C'est le cas de Tobie et de 3 Esdras. Comme l'indique LEBRAM 1972, dans son introduction, l'édition de Tobie n'est pas une édition de la Peshitta. En effet, la Peshitta de Tobie, si elle a jamais existé, semble avoir été très tôt perdue et remplacée par la syro-hexaplaire. Elle survit dans le seul manuscrit 8f1. Les autres témoins manuscrits présentent le texte de la seconde moitié du livre (à partir de Tb 7,1) sous une forme qui n'est ni Syro-hexaplaire ni Peshitta. L'édition de 3 Esdras n'est pas non plus une édition de la Peshitta, mais une édition de la Syro-hexaplaire basée sur 12a1 (et sur 12 mss syro-occidentaux, le tout formant une unique famille).
3. Pour comparer il faut un point de repère fixe. Voici la liste qui servira de référence : Gn, Ex, Lv, Nb, Dt, Jos, Jg, Rt, 1-2Sm, 1-2R, 1-2Chr, 3Esdr (apocryphe = 1Esdr LXX), Esdr-Néh (ou 2Esdr), Est, Jdt, Tb, 1-4M, Ps, Pr, Qo, Ct, Jb, Sg, Sir, Dod, Is, Jr+Bar+Lm+EpJr (ou « Lettre de Jérémie aux déportés de Babylone »), Ez, Su+Dn+Bel. Sont exclus de la liste les Psaumes apocryphes syriaques et les Psaumes de Salomon transmis par des manuscrits bibliques isolés.

Les bibles complètes

Première observation : aucune bible ne suit la tradition hébraïque stricte ; toutes en effet contiennent des protocanoniques, des deutérocanoniques auxquels s'ajoutent parfois d'autres livres.

Les trois bibles les plus anciennes (7a1, 8a1 et 9a1) sont amputées de la fin. On ne peut donc rien dire de certain sur les livres omis. Remarquons toutefois la présence de livres supplémentaires. Le manuscrit de l'Ambrosienne (7a1), si important dans l'édition de la Peshitta de Leyde, contient 4 Esdras. Il s'agit de l'Apocalypse d'Esdras, un apocryphe connu aussi en latin, en copte, en arabe, éthiopien, arménien et géorgien [4]. On y trouve aussi, parmi les livres jérémiens, l'Épître de Baruch, à savoir les chap. 78 à 87 de l'Apocalypse syriaque de Baruch [5], œuvre que l'on retrouve au complet plus loin en 7a1. Donc l'Épître de Baruch est rapportée deux fois en 7a1. L'Épître de Baruch s'est maintenue dans quasiment toutes les bibles complètes (sauf 16a1, 17a10 et peut-être 9a1), au contraire de l'Apocalypse syriaque de Baruch qui disparut très vite des bibles syriaques (7a1 en est d'ailleurs l'unique témoin syriaque). Sur base de l'ordre des livres en 7a1, on a cru pouvoir conclure [6] à une certaine dévalorisation de plusieurs d'entre eux, en particulier de 1-2 Chroniques et Esdras-Néhémie (cf. infra). Non seulement ils sont rangés à la fin, mais ils apparaissent en mauvaise compagnie [7], à savoir en compagnie d'apocryphes (Apocalypse syriaque de Baruch et 4 Esdras). Il faut rester prudent : ce que nous considérons maintenant comme apocryphe pouvait ne pas l'être pour ceux qui ont composé le manuscrit [8] ; de plus, si on devait exclure des livres sous prétexte qu'ils sont rangés en fin de volume, on pourrait être amené à exclure les Psaumes dont il est question en dernier lieu dans 11m5, 12m1 et 12m2. D'ailleurs, après ces livres viennent encore d'autres livres bibli-

4. HAELEWYCK 1998, n° 182 ; DENIS 2000, p. 815-853.

5. Sur l'Épître de Baruch et l'Apocalypse syriaque de Baruch, voir HAELEWYCK 1998, n° 233 et DENIS 2000, p. 719-747.

6. BRANDT 2001, p. 223.

7. Le concept de mauvaise compagnie est utilisé par PHILLIPS 2007, qui étudie les Chroniques.

8. BOGAERT 1969, tome 1, p. 56, a repéré une citation de l'Apocalypse syriaque de Baruch (85, 3) dans le traité contre les melkites de Bar Salibi (jacobite † 1171). Si elle est citée, c'est qu'elle jouit d'une grande autorité, à tout le moins. Bogaert ajoute : « Très souvent aussi, des références à un texte que nous connaissons mal ont pu échapper dans la composition des tables de références. Il n'est donc pas exclu que d'autres citations de l'apocalypse et surtout de la lettre se cachent encore dans les trésors de la littérature syriaque ».

ques : 1-4 Maccabées et probablement 3 Esdras et Tobie [9]. Comme dans la LXX, 8a1 et 9a1 lisent la Prière de Manassé [10] que l'on retrouvera encore occasionnellement (17a6, 17a7, 17a8 et 17a9), et à la suite du psautier, les Odes (cantiques bibliques de Moïse, de Débora, etc.) qui, eux, ne réapparurent plus dans les bibles complètes [11]. Quelques-uns des manuscrits plus récents lisent le Ps 151 (16a1, 17a6, 17a7, 17a8, 17a9). Avant le XVII[e] siècle, la seule bible complète transmise dans son intégralité est la « Bible de Buchanan » (12a1). Elle contient tous les livres de la liste de référence plus l'Épître de Baruch. Voici l'ordre de ses livres : Pentateuque, Job, Josué, Juges, 1-2 Samuel, Psaumes, 1-2 Rois, 1-2 Chroniques, Proverbes, Qohéleth, Cantique, Sagesse, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Épître de Baruch, Baruch, Épître de Jérémie, Ézéchiel, Douze, Daniel, Bel, Ruth, Suzanne, Esther, Judith, Esdras-Néhémie, Siracide, 1-4 Maccabées, 3 Esdras et Tobie. Plusieurs remarques sont à faire sur cet ordre. Job est placé juste après le Pentateuque, comme dans bon nombre de bibles complètes (7a1, 8a1, 15a2, 15a3, 17a1, 17a2, 17a3, 17a4, 17a5, 17a10) et dans deux manuscrits massorétiques (11m4, 11m5). Deux explications sont avancées. Ce serait dû à une influence juive : une tradition, notée en Talmud Babli *Baba Bathra* 15a [12], veut en effet que Moïse ait été l'auteur du Pentateuque et de Job. À moins plus probablement qu'il ne faille y voir la conséquence de l'identification de Job avec le Jobab de Gn 36, 33, telle qu'elle apparaît dans le supplément de Job LXX 42, 17d [13]. Cette identification aura facilité le rapprochement entre Job et le Pentateuque. Les Psaumes, parce qu'ils sont attribués à David, sont insérés après 1-2 Samuel qui racontent l'histoire de David (même ordre déjà en 7a1, et dans quelques

9. Comme en 12a1 et d'autres (15a1, 17a1, 17a2, 17a3, 17a4, 17a10) qui attestent l'acolouthie 1-4M, 3Esdr, Tb.

10. HAELEWYCK 1998, n° 178 ; DENIS 2000, p. 659-679.

11. SCHNEIDER 1972, p. [II], indique la présence des Odes dans les Psautiers liturgiques (jacobites, nestoriens, melkites et maronites) à partir du VIII[e] siècle.

12. « Tu dis que Moïse a écrit son livre (= Torah), la section de Balaam, ainsi que Job. Ceci vient à l'appui de l'opinion exprimée par R. Levi b. Lahma qui a dit que Job était contemporain de Moïse. »

13. On lit, après Jb LXX 42,17, un supplément grec commençant par les mots : « Ceci est traduit de la bible syriaque » et rapportant une généalogie des rois d'Édom où Jobab et Job sont identifiés. On en retrouve un écho dans les *Scholies* de Théodore Bar Koni : « Abraham engendra Isaac, Isaac Ésaü, Ésaü Raguël, Raguël Zérah et Zérah Jobab, qui est Job, celui dont il est dit selon la parole de Moïse (= Gn 36,31-33), qu'il régna sur Édom. Si quelqu'un prétend que ce Jobab n'est pas Job, qu'il nous donne un autre nom (que celui) de Job qui régna sur Édom, et nous le croirons » (HESPEL – DRAGUET 1981, p. 283). De même chez Išo'dad de Merv (VAN DEN EYNDE 1963 [CSCO 230/syr. 97], p. 276).

manuscrits massorétiques). Enfin Ruth, habituellement à la suite de Juges, a été reporté après les livres prophétiques, en compagnie de Suzanne (lui à peine décalé par rapport à sa place habituelle), d'Esther et de Judith ; ce regroupement en « Livre des femmes » est attesté par d'autres manuscrits (cf. infra). Parmi les manuscrits du XVII[e] siècle, six (17a1, 17a2, 17a3, 17a4, 17a5, 17a10) sont d'origine syro-occidentale et, aux dires de Koster [14] qui a analysé les variantes de leur texte, auraient des liens avec la Bible de Buchanan (ils n'en suivent en tout cas pas l'acolouthie). Tous se caractérisent par l'absence des Psaumes. Celle-ci peut s'expliquer par l'usage liturgique du Psautier qui aurait favorisé sa copie à part. L'absence d'autres livres est à noter, ainsi celle de Qohéleth et de Cantique en 17a9 et celle d'Esther en 17a5. Cette absence trouvera des échos plus loin.

Les manuscrits massorétiques

Les quatorze manuscrits massorétiques repris dans la liste de Leyde se répartissent entre le IX[e] et le XVII[e] siècle. Il s'agit de manuscrits compilant des mots ou des passages bibliques présentant des difficultés grammaticales de toutes sortes ; pour résoudre les difficultés, ces mots ou versets sont pourvus de voyelles ou de signes facilitant la prononciation [15]. Ces manuscrits ne donnent donc pas un texte biblique continu. Les passages difficiles sont extraits des protocanoniques comme des deutérocanoniques, et même de l'Épître de Baruch. On observe toutefois qu'ils ne sont jamais extraits des livres suivants : 1-2 Chroniques, 3 Esdras, Esdras-Néhémie, Tobie et 1-4 Maccabées. On constate en plus l'absence de Esther et Judith dans les deux plus anciens manuscrits (9m1 et 10m1) et celle de Ruth dans 10m1 et 12m1. Le manuscrit nestorien 9m1 va encore plus loin puisque Sagesse, Baruch, Épître de Jérémie et Suzanne sont aussi absents.

Les collections de livres bibliques

Chez les syro-orientaux, plus que chez les syro-occidentaux, la Bible est transmise par ensembles. On ne trouve, semble-t-il, chez eux aucune Bible complète [16], mais plutôt différents volumes comprenant le

14. KOSTER 1967. Les introductions aux volumes parus de la Peshitta de Leyde (*Vetus Testamentum Syriace*) mentionnent l'existence de deux groupes de manuscrits : l'un autour de 9a1 (9a1, 16g9, 17a6-9, 17a11) et l'autre autour de 12a1 (12a1, 15a2, 17a2-5, 17a10).

15. C'est la définition qu'en donne BAUMSTARK 1911, I, p. 57. Cf. DUVAL 1907, p. 55 et suiv.

16. Sauf peut-être 8a1 dont la Liste de Leyde (p. 37) signale qu'il pourrait être nestorien.

Pentateuque, les *Beth mawtebhe*, les prophètes, les psautiers et les livres apocryphes. Ces collections circulaient de manière indépendante.

Plus de trente manuscrits (du V^e^ au XIX^e^ siècle) ne transmettent que le Pentateuque. Le plus ancien d'entre eux, à savoir 5b1, ne contient pas le Lévitique. Et ce n'est pas un accident de copie [17].

Il existe chez les nestoriens une collection de livres appelée *Beth mawtebhe* [18] (ou Livres des sessions, des installations) et transmise, selon la liste de Leyde, par une bonne vingtaine de manuscrits datés du IX^e^ au XIX^e^ siècle. La collection regroupe dix livres présentés dans un ordre quasiment invariable : Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Proverbes, Siracide, Qohéleth, Ruth, Cantique et Job. La place du Siracide a varié : dans les manuscrits du IX^e^ au XIII^e^ siècle il est toujours en 6^e^ position ; par la suite il sera plutôt en 9^e^ position. Ruth, habituellement en 7^e^ position, apparaît en 3^e^ position (juste après Juges) dans deux manuscrits (10c3 et 14c1). Un seul de ces manuscrits ajoute Suzanne (16c1). L'ordre des *Beth mawtebhe* trouve son plus proche correspondant dans le plus ancien des manuscrits massorétiques (9m1), lui aussi nestorien : massore à Pentateuque, Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Psaumes, Proverbes, Siracide, Qohéleth, Ruth, Cantique, Job, Isaïe, Douze, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Bel. Seuls les Psaumes viennent s'insérer avant les Proverbes. Išo'dad de Merv, qui a commenté les *Beth mawtebhe* (cf. infra), atteste un ordre où Cantique et Ruth sont inversés.

La liste de Leyde mentionne une trentaine de manuscrits [19] (du IX^e^ au XIX^e^ siècle) – en très grande majorité nestoriens – consacrés uniquement aux prophètes. À de rares exceptions près, l'ordre est le suivant : Isaïe, Douze, Jérémie, Lamentations, Ezéchiel, Daniel, Bel. Des livres satellites de Daniel, ils ont donc gardé Bel et exclu Suzanne (inclus dans le *Liber feminarum*), tandis que de la littérature jérémienne, seul Lamentations a été gardé, Baruch et l'Épître de Jérémie ayant été exclus. Deux manuscrits font exception : 17d2 et 18d1 [20] contiennent Baruch, l'Épître de Jérémie et Suzanne, mais dans un texte différent influencé par la Vulgate, signe probable d'une réintroduction tardive.

17. WRIGHT 1870-1872, I, p. 3-5.

18. BAARS 1967 ; ALBERT 1993 (BM).

19. On peut se demander si 12d2 doit être rangé dans cette catégorie : il contient en effet les prophètes, mais aussi ÉpBar, Bar et (après une lacune de 7 folios) Tb.

20. 18d1 contient après les prophètes le début de Ct. On pourrait donc l'exclure de la liste dont il est question ci-dessus.

Trois manuscrits (6fl, 8fl et 10fl [21]) sont les témoins d'une petite collection de livres appelée « Livre des femmes » (ܟܬܒ ܢܫܐ) [22]. Le titre revient dans chacun des trois manuscrits. 6fl contient Ruth, Esther, Suzanne, Judith, mais aussi Thècle, la disciple de Paul ; 8fl regroupe Esther, Judith, Thècle et Tobie (ce dernier sous forme syro-hexaplaire), tandis que 10fl lit Suzanne, Esther et Judith [23]. Trois manuscrits, trois ordres différents. On notera que la Bible complète 17a1 fait précéder Ruth et Suzanne du titre « Livre des femmes illustres » (ܟܬܒ ܢܫܐ ܡܫܗܪܬܐ) et que c'est le titre « Livre sur les saintes femmes » (ܟܬܒ ܕܢܫܐ ܩܕܝܫܬܐ) qui précède Esther et Judith. Le groupement Ruth, Suzanne, Esther et Judith se rencontre (dans cet ordre) dans des Bibles complètes : 7a1, 9a1, 12a1 (Bible de Buchanan), 15a3, 17a2, 17a4, et dans deux manuscrits massorétiques (12m2 [Ruth, Suzanne, Esther, Judith] et, dans un ordre quelque peu différent, 11m5 [Suzanne, Ruth, Esther, Judith]).

La dernière collection est celle qui regroupe les livres apocryphes. Elle est attestée par une bonne dizaine de manuscrits, tous syro-orientaux, du XVI[e] au XIX[e] siècle. Les livres qui la composent sont toujours disposés dans le même ordre, à savoir 1-3 Maccabées, 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Sagesse, Judith, Esther, Suzanne, Épître de Jérémie, Épître de Baruch, Baruch. Dans cette collection, Esther occupe deux ou trois folios : il s'agit donc d'une traduction des suppléments grecs et non du livre entier. Cette collection contient une partie de nos deutérocanoniques [24], auxquels s'ajoutent 1-2 Chroniques et Esdras-Néhémie.

Les lectionnaires

La Peshitta de Leyde signale toujours si des extraits du livre biblique édité apparaissent aussi dans des lectionnaires (des quatre rites : jacobite, nestorien, melkite et maronite). Pour les livres édités jusqu'à présent [25], on constate que des extraits de tous sont repris dans des lectionnaires, à

21. Le ms. 8fl est mentionné dans PESH. INST. COMM 1968, p. 135. Voir WRIGHT 1870-1872, I. p. 98 (10fl) et II, 651-652 (6fl).

22. Sur ce groupe de livres et sur l'importance de Thècle en particulier, cf. BURRIS 2007. En dehors du monde syriaque, le « livre des femmes » n'est connu que par le Canon latin de Bobbio (copié à Bobbio au VII[e] siècle, mais peut-être originaire de Gaule au VI[e] siècle).

23. Il n'est pas impossible que des fragments de Livre des femmes soient attestés ailleurs (peut-être en 19g2 qui contient Jdt, Est et Su).

24. Tobie n'en fait pas partie, Bel non plus, mais ce dernier est compté chez les Syro-orientaux avec Daniel parmi les livres prophétiques.

25. Pt, Jb, Jg, 1-2Sm, Ps, 1-2R, Pr, Sg, Qo, Ct, Is, Ez, Dod, Dn+Bel, OrMan, Tb, 3 Esdr, 1-2Chr.

l'exception de Tobie, de 3 Esdras et de 1-2 Chroniques. Le cas de Sagesse est intéressant : les éditeurs signalent la présence d'un bon nombre d'extraits dans les lectionnaires jacobites, melkites et maronites, mais aucun dans les lectionnaires de la tradition nestorienne [26]. Qohéleth n'est pas non plus attesté par des lectionnaires nestoriens. Pour être plus complet, il faut attendre l'édition des autres livres, en particulier celle des livres dont la canonicité a été discutée à un moment ou à un autre, en particulier celle d'Esdras-Néhémie, d'Esther et du Cantique des Cantiques.

Baumstark a étudié l'utilisation des péricopes bibliques, à l'exclusion de celles extraites des Évangiles, dans la liturgie syriaque des *ordo* nestoriens, jacobites et melkites des origines jusqu'au X^e^ siècle. Burkitt a complété ces observations en analysant le cas particulier du ms. London BL Add. 14 528 (daté de la fin du V^e^ siècle). Il ressort de leurs analyses portant sur soixante-huit manuscrits liturgiques qu'aucune leçon n'est extraite des livres suivants : 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther, Judith, Tobie, Qohéleth et Cantique [27]. Le cas de Chroniques est aisément explicable : la présence de péricopes extraites des Rois, source des Chroniques, rend inutile l'utilisation liturgique de ce dernier [28]. Il faut reconnaître ensuite que le caractère trop historique voire trop humain [29] de ces livres rend malaisé un usage liturgique. Quoi qu'il en soit, l'absence de mention de ces livres dans la liturgie syriaque vient d'une certaine manière confirmer ce que nous apprenait déjà la tradition manuscrite directe.

En conclusion de cette présentation des manuscrits bibliques et liturgiques, retenons qu'en plus des deutérocanoniques, plusieurs livres protocanoniques ont fait difficulté : 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Qohéleth, Cantique et Esther. Ce sont eux qui nous retiendront davantage.

Les listes de livres canoniques

Nous regroupons ici deux types de sources : les catalogues de livres canoniques et les passages d'écrivains antiques où ceux-ci se sont prononcés sur les livres faisant partie du canon. Certains de ces documents apportent

26. EMERTON et LANE 1979, p. viii.

27. On pourrait ajouter, pour le Nouveau Testament, l'absence (très caractéristique de la tradition syriaque) des Épîtres catholiques (sauf Jacques) et de l'Apocalypse ; cf. BAUMSTARK 1921 et BURKITT 1921-1923 (le manuscrit a toutefois quelques lacunes).

28. PHILLIPS 2007, p. 262-263. Pour lui l'absence des Chroniques signifie « que les Chroniques n'étaient pas utilisées dans un contexte *liturgique*, et non que le livre en tant que tel était rejeté ».

29. C'est le reproche que la tradition syriaque fait au Cantique en particulier (cf. infra).

des renseignements précieux pour la période antérieure aux plus anciens manuscrits.

Agnes Smith Lewis a édité en 1894 un catalogue des manuscrits syriaques du Sinaï. Le n° 10 [30] contient, parmi d'autres œuvres patristiques, une liste des livres bibliques. Le manuscrit date du IX^e^ siècle, mais Zahn croit y lire une liste canonique qu'il fait remonter aux années 350-400 [31]. On ne sait en tout cas rien de son origine géographique. Sont notés pour l'Ancien Testament : Pentateuque, Josué, Juges, (1-2) Samuel, (1-2) Rois, Ruth, David (= Psaumes), (1-2) Chroniques, Job, Proverbes, Douze, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Daniel, Ezéchiel, Esther, Esdras(-Néhémie), 1-2 Maccabées, Judith, Sagesse, Siracide. Chaque livre est suivi du nombre de lignes qui le composent. Il y a un total intermédiaire après le Pentateuque, ce qui lui accorde un statut particulier dans l'ensemble des livres. Il y en a un autre après les Évangiles [32]. L'acolouthie appelle quelques remarques. La liste établit une distinction nette entre protocanoniques (de Pentateuque à Esdras-Néhémie) et deutérocanoniques (1-2 Maccabées, Judith, Sagesse, Siracide). On peut en déduire que l'auteur différenciait bien le canon juif du canon chrétien. Alors que dans plus de la moitié des bibles complètes (12 sur 19 [33]) et dans la majorité des manuscrits massorétiques (10 sur 11 [34]) où il est attesté, Job apparaît à proximité du Pentateuque, ici il est inséré, avec les Proverbes, entre les livres historiques et les livres prophétiques. Les Psaumes sont repris avec les livres historiques, mais pas après 1-2 Samuel comme dans la Bible de Buchanan. Ruth après 1-2 Rois est

30. SMITH LEWIS 1894, p. 4-16. Cf. VAN KASTEREN 1908, p. 396-403.

31. ZAHN 1900, p. 805. La démonstration (p. 793-805) repose essentiellement sur le Nouveau Testament : l'omission des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse, ainsi que le libellé de la liste de 70 disciples qui précède, orientent vers une origine syriaque ; l'antiquité de la source apparaît dans les rapports avec Marcion (ordre Ga – 1-2Co – Rm) et avec le commentaire arménien des Épîtres pauliniennes attribué à Éphrem le Syrien (qu'il situe au V^e^ siècle). Les arguments de Zahn sont loin d'emporter la conviction car ils reposent davantage sur des vraisemblances que sur des données assurées (Zahn suppose à plusieurs reprises l'existence d'erreurs de lecture dans ses documents, qu'il n'hésite donc pas à corriger).

32. Seul le total (17 041) après le Pentateuque est correct. Le total général (AT + NT) est de 90 000 lignes ; on sent le désir d'aboutir à un chiffre rond. En réalité le total des chiffres donnés après chaque livre aboutit à 94 404, et le total des totaux intermédiaires à 88 588.

33. Sauf 9a1, 13a1, 16a1, 17a6, 17a7, 17a8, 17a9 et 17a11.

34. Sauf 9m1.

étrange[35]. L'ordre Psaumes, 1-2 Chroniques, Job, Proverbes est sans exemple ailleurs (chez les syriaques, les grecs et les latins[36]). La deuxième partie de la liste, après les prophètes, fait se suivre des livres historiques (de Esther à Judith) et des livres sapientiaux (Sagesse, Siracide) séparés des deux autres (Job, Proverbes) mentionnés plus haut. Cet ordre d'apparence illogique a fait dire à certains que les trois derniers livres pouvaient avoir été ajoutés dans un second temps[37]. L'argument n'est pas convaincant : aucun manuscrit n'a l'ordre strict Pentateuque, livres historiques, livres prophétiques, livres sapientiaux et le reste[38]. On concèdera que Judith est à une place inhabituelle : le livre précède normalement les Maccabées, mais pas partout (ainsi en 17a6[39]). Jusqu'à preuve du contraire, il faut donc tenir que cette liste du Sinaï inclut 1-2 Maccabées, Judith, Sagesse et Siracide dans le canon biblique. L'absence[40], par rapport à la Bible de Buchanan, d'une série de deutérocanoniques (Épître de Baruch, Baruch, Épître de Jérémie, Bel, Suzanne, 3-4 Maccabées, 3 Esdras, Tobie) est éventuellement explicable (cf. interprétation infra). Celle de Qohéleth et Cantique[41] est en tout cas remarquable. Retenons donc que quelque part dans le domaine syriaque entre 350 et 400 – si du moins la datation de Zahn est correcte –, 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie et Esther ne faisaient aucune difficulté, au contraire de Qohéleth et Cantique, livres dont l'absence dans une bible complète (17a9) a déjà été signalée.

35. Ordre attesté pour la première fois dans le rescrit d'Innocent I[er] (Rome, 405), cf. ZAHN 1888-92, II, p. 245, 255 (Augustin le place après les Juges, mais ajoute : *uno libello qui appellatur Ruth, qui magis ad Regnorum principium videtur pertinere*).

36. Nous avons comparé avec les listes de ZAHN 1888-92 et ZIEGENAUS 1990.

37. BRANDT 2001, p. 219 qui renvoie à la thèse non publiée de Ephräm Burkhard EISING, *Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend*, 3 vol., Würzbourg, 1972 (que nous n'avons pas pu consulter).

38. Dans l'acolouthie de la Bible de Buchanan, par exemple, Sir est détaché des autres sapientiaux et vient interrompre une liste de livres historiques.

39. ... Dod, 1-2M, Tb, Jdt, Est, Jb, Ps, Pr ...

40. Encore pourrait-on imaginer que Bar, ÉpJr et ÉpBar aient été joints à Jr, et que Bel et Su l'aient été à Dn.

41. ZAHN 1900, p. 797 a voulu en rendre compte en supposant une erreur de copie. Il est vrai que la liste n'est pas exempte d'erreurs : dans le Nouveau Testament, Philippiens est noté deux fois, et 1 Timothée est omis (mais suivi par 2 Timothée !) ; les chiffres paraissent aussi fantaisistes : 2 Maccabées (5 600 lignes dans la liste !) ne correspond en réalité qu'aux 2/3 de 1 Maccabées (2 766 lignes). La stichométrie ne correspond exactement à aucune des stichométries connues (Canon claromontanus, stichométrie dite de Nicéphore, canon de Mommsen, codex Martianei, codex Thomasii, Anonymus Arevali), cf. ZAHN 1888-1892, II, p. 394-395.

Les *Instituta* de Junillus Africanus [42] (composés peu après 542) constituent un témoin important pour l'histoire du canon syriaque. L'ouvrage se présente comme la traduction latine d'une sorte d'introduction à l'Écriture sainte écrite originellement en syriaque par un certain Paul de Perse. Il pourrait s'agir de Paul de Nisibe, mais la question est discutée [43]. Une section est consacrée aux livres bibliques (Ancien et Nouveau Testament) rangés sous quatre catégories : histoire, prophétie, proverbes et enseignement simple. L'histoire est consignée dans dix-sept livres : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, Rois (« quatre livres dans notre canon, mais deux dans celui des juifs ») ; les quatre Évangiles et les Actes, auxquels beaucoup (*plures*) ajoutent 1-2 Chroniques, Job, Tobie [44], Esdras(-Néhémie), Judith, Esther et 1-2 Maccabées « qui ne font pas partie du canon ». La prophétie est reçue dans dix-sept livres : Psaumes, Douze, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, mais il y a des doutes concernant Apocalypse. Les proverbes se trouvent dans deux livres : Proverbes et Siracide, auxquels certains (*quidam*) ajoutent Cantique et Sagesse. L'enseignement simple est contenu dans dix-sept livres : Qohéleth, Romains, 1-2 Corinthiens, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, 1-2 Thessaloniciens, 1-2 Timothée, Tite, Philémon, Hébreux, 1 Pierre et 1 Jean. Un très grand nombre de gens (*quam plurimi*) ajoutent cinq autres épîtres : Jacques, 2 Pierre, Jude, et deux épîtres de Jean. Jouissent d'une autorité parfaite les livres considérés comme canoniques dans chacune des quatre catégories. Il s'agit donc, pour l'Ancien Testament, de Pentateuque, Josué, Juges, Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Psaumes, Dodécapropheton, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Proverbes, Siracide et Qohéleth. Les livres ajoutés au canon ne bénéficient que d'une autorité moyenne, à savoir pour l'Ancien Testament : 1-2 Chroniques, Job, Tobie, Esdras-Néhémie, Judith, Esther, 1-2 Maccabées, auxquels sont joints Cantique et Sagesse. Tous les autres livres n'ont aucune autorité. Donc une tradition syriaque orientale, datable du début du VI^{e} siècle au plus tard, dévalorisait les deutérocanoniques (sauf Siracide), mais aussi 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther (le livre entier ou simplement les suppléments grecs ?), plus Job et Cantique.

42. Première édition critique par KIHN 1880. Texte latin (de Kihn) et traduction anglaise dans MAAS 2003, p. 118-235 (surtout 126-143).

43. MAAS 2003, p. 17-18.

44. KIHN 1880, p. 472, ajoute Tobie parmi la liste, contre le témoignage du plus ancien manuscrit (VI^{e} siècle) et de la majorité d'entre eux (seul le manuscrit de l'ambrosienne du IX^{e} siècle lit Tobie). L'absence est due, selon Kihn (p. 354-356), à une bévue de copiste.

Ziegenaus [45] fait intervenir dans la discussion la traduction syriaque des 85 *Canons Apostoliques*. Kaufhold range le document parmi les témoins de la tradition canonique syro-occidentale [46]. Les *Canons Apostoliques* ont été traduits plusieurs fois en syriaque. La plus ancienne traduction remonte aux environs de 600. Elle est conservée dans six manuscrits [47] dont le plus ancien date de 641. Lagarde s'est appuyé sur le manuscrit de Paris pour en donner une édition [48]. Une deuxième version apparaît dans le *Synodicon* de la tradition syro-occidentale édité par Vööbus sur base d'un unique manuscrit daté de 1204 [49]. Une dernière version apparaît, cette fois dans la tradition syro-orientale, chez 'Abdisho' de Nisibe († 1318) qui la reprend dans son *Nomocanon* [50].

> LAGARDE : cinq de Moïse, Josué, Juges, Ruth, 1-4 Règnes, 2 livres des choses omises [en marge : « à savoir *devaryamin* »], Esdras-Néhémie, Esther, Judith, Tobie, 1-3 Maccabées, Job, 150 Psaumes, cinq livres de Salomon (sans précision), Douze, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel. « En outre ayez pour l'enseignement des jeunes gens la sagesse du très instruit Sirach ».
>
> VÖÖBUS : cinq de Moïse, Josué, Juges, Ruth, Judith, 1-4 Règnes, 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther, Tobie, 1-3 Maccabées, Job, 150 Psaumes, cinq livres de Salomon (sans précision), seize prophètes. « En outre prescrivez pour l'enseignement des jeunes gens la sagesse du très instruit Sirach ».
>
> *Nomocanon* ('Abdisho' de Nisibe) : cinq de Moïse, Josué, Ruth, 1-4 Règnes, 1-2 Chroniques (« livres des choses omises, que les Syriens appellent *s^{e}far d^{e}var yamin* »), Esdras-Néhémie, Esther, Judith, 1-3 Maccabées, Job, 150 Psaumes, cinq livres de Salomon (sans précision), Douze, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel. « En outre prescrivez pour l'enseignement des jeunes gens la sagesse du très instruit Sirach ».

L'absence de Juges dans le *Nomocanon* est sans doute due à un accident de copie. Tobie et Judith ont une position variable ; Tobie manque même

45. ZIEGENAUS 1990, p. 119-120. Les 85 Canons Apostoliques grecs se lisent dans le VIII^{e} livre des *Constitutions Apostoliques*, œuvre d'un compilateur arien d'Antioche des environs de 380.

46. KAUFHOLD 2005, p. 157-158.

47. Liste dans ZAHN 1888-1892, II, p. 185, n. 2 et dans BAUMSTARK 1922, p. 82.

48. LAGARDE 1856, p. ∞–ﻝ.

49. VÖÖBUS 1975, 367/syr. 161, p. 71-72 (texte syr.) ; 368/syr. 162, p. 83 (trad.).

50. MAI 1838, p. 183 (canon 93).

dans le *Nomocanon*. Siracide pose problème : il a un statut spécial (inférieur ?) puisqu'il est nommé à part et destiné à l'instruction de la jeunesse. Mais il est aussi inclus dans les cinq livres de Salomon qui regroupent habituellement Proverbes, Qohéleth, Cantique, Sagesse et Siracide. Il y a là une contradiction dans la tradition syriaque des *Canons Apostoliques*. L'original grec [51] cite trois livres de Salomon qu'il énumère : Proverbes, Qohéleth et Cantique. Si on suppose une erreur dans la tradition syriaque et qu'on corrige cinq en trois, c'est alors Sagesse qui manquerait. Observons enfin que certains deutérocanoniques (Judith, 1-3 Maccabées) mais surtout 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie et Esther sont attestés dans la tradition syriaque orientale représentée par le *Nomocanon*. Il nous paraît toutefois que le témoignage des *Canons apostoliques* n'est pas à retenir. Le traducteur syriaque, par fidélité à l'original grec, a repris le texte de sa source tel quel, sans l'adapter à la situation propre de son Église syriaque [52]. Par contraste, on a un exemple d'une adaptation aux conditions ecclésiales différentes lorsqu'on fait intervenir la traduction arabe des *Canons Apostoliques* faite en Syrie au XII^e^ siècle. Elle a été éditée dans la *Patrologia Orientalis* [53].

> Version arabe : cinq de Moïse, Josué, Juges, Samuel, 1-4 Rois [54], 1-2 Chroniques, Ruth, Esdras-Néhémie, Job, 150 Psaumes, Proverbes, Qohéleth, Cantique, Douze, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ezéchiel, « et ceux-ci que vos enfants liront avec profit : la Sagesse de Salomon, Judith, les trois livres des Maccabées, la Sagesse de Jésus, le docte fils de Sirach » (NT : Évangiles, Actes, 1-2 Pierre, 1-3 Jean, Jacques, Jude, 14 Épîtres de Paul, Apocalypse).

Manifestement la liste grecque a été ici adaptée : Esther est absent, les deutérocanoniques sont traités à part en compagnie de Siracide ; et surtout la liste arabe ajoute l'Apocalypse que les canons grecs omettaient.

Nous sommes plutôt bien renseignés sur les contours du canon chez les nestoriens du IX^e^ siècle par deux documents : une lettre de Timothée I^er^ et

51. Il faut suivre l'édition de METZGER 1992, et abandonner celle (plus courte) de ZAHN 1888-1892, II, p. 191-192.

52. Un avis diamétralement opposé en PHILLIPS 2007, p. 290-291.

53. PÉRIER et PÉRIER 1912, cf. en particulier p. 690-691. On lit une autre traduction arabe des *Canons Apostoliques* dans le *Fiqh an-nasraniya* (« Le droit de la chrétienté ») du nestorien Abulfarağ Ibn at-Tayyib († 1043) qui énumère les livres suivants : cinq de Moïse, Jos, Jg, Rt, 1-4Règnes, 1-2Chr, Esdr-Néh, Ps, les 5 livres de Salomon, Douze, Is, Jr, Ez, Dn, « et le livre de Bar Sira avec l'enseignement duquel on doit occuper les jeunes gens » (HOENERBACH – SPIES 1956, p. 7).

54. « Les canons arabes donnent ici par erreur une double dénomination à un même ouvrage » PÉRIER et PÉRIER 1912, p. 691, n. 1.

une autre de al-Hašimi. On a voulu y ajouter un passage d'une chronique anonyme arabe, mais ce dernier témoignage doit être rejeté.

La 47e lettre du patriarche nestorien Timothée 1er († 823) est adressée à Serge, métropolite d'Élam [55]. Voici l'extrait qui nous intéresse :

> En ce qui concerne les Hexaples, au sujet desquels Votre Sainteté nous écrit, nous avons écrit précédemment et nous Vous avons fait savoir l'an dernier, que nous Vous avons envoyé les Hexaples écrits sur papier selon la mesure de Nisibe, par les soins de notre frère Gabriel, syncelle de notre victorieux roi. Nous avons loué six copistes et deux lecteurs qui ont dicté aux copistes conformément au texte du manuscrit. Nous avons écrit l'Ancien (Testament) en entier, avec le livre des Chroniques, Esdras, Suzanne, Esther et Judith, en tout trois manuscrits : un pour nous et deux pour Gabriel, etc.

Le passage concerne bien sûr la Syro-hexaplaire, mais il est instructif. Il montre que 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Suzanne, Esther et Judith ont un statut à part. On reconnaît dans les trois derniers l'acolouthie propre d'un *Liber feminarum* qui pouvait circuler à part des autres livres bibliques, comme cela a été dit plus haut. Attention pourtant : dans le cas d'Esther, il pourrait s'agir de la traduction du grec avec ses suppléments, comme invite à le penser le rapprochement avec Suzanne et Judith. Reste cependant le cas de 1-2 Chroniques et Esdras-Néhémie. Phillips fait observer qu'ils ne sont pas rejetés puisqu'en fin de compte Timothée affirme les avoir repris [56]. Certes, mais c'est dans la Syro-hexaplaire qui pouvait bénéficier d'un autre statut dans l'Église syriaque.

Nous possédons un second témoignage pour le IXe siècle. Il s'agit d'une lettre adressée par le musulman ʿAbd Allah ibn Isma'il al-Hašimi à un chrétien syriaque oriental du nom de ʿAbd al-Masiḥ al-Kindi [57]. Al-Hašimi énumère les livres que les chrétiens reconnaissent comme saints. Puisque, dit Rost qui a édité et traduit l'extrait [58], dans sa réponse al-Kindi ne fait aucune objection sur ce point, on peut considérer le passage comme une source fiable qui nous renseigne sur le canon des syro-orientaux.

> Maintenant, en ce qui concerne les livres de l'Ancien Testament, en font partie la Torah, le livre de Josué b. Nun, le livre des Juges, les deux livres du prophète Samuel, les deux livres des Rois, les Psaumes de David, la Sagesse de Salomon b. David, le livre de Job le

55. Texte syriaque dans BRAUN 1901, p. 300.
56. PHILLIPS 2007, p. 280.
57. Qu'il ne faut pas confondre avec le philosophe musulman al-Kindi.
58. ROST 1928.

> juste, le livre du prophète Isaïe, le livre des Douze prophètes, le livre du prophète Jérémie, le livre du prophète Ezéchiel et le livre du prophète Daniel. Tels sont les livres de l'Ancien Testament [59].

La Sagesse de Salomon fils de David ne désigne pas Sagesse, notre deutérocanonique, mais Proverbes, eux aussi attribués à Salomon [60]. Cette liste canonique ne contient pas les deutérocanoniques, ni non plus un certain nombre de protocanoniques, à savoir 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther, Qohéleth, Cantique. Ruth n'est pas cité non plus. Étant donné que le livre circule souvent détaché de Juges, le fait qu'il ne soit pas nommé signifie peut-être qu'il était absent du canon dont témoigne al-Hašimi. Toutefois on ne conclura pas trop vite à son absence dans le canon.

On a cru un temps pouvoir faire intervenir dans la discussion un extrait d'une chronique arabe anonyme conservée dans un manuscrit de Berlin (Cod. Spreng. 20) et écrite en Babylonie au IX^{e}-X^{e} siècle. Dans la première partie de la chronique, consacrée à l'histoire des prophètes, l'auteur énumère une série d'œuvres juives et chrétiennes, parmi lesquelles la Bible. Pour Rothstein, qui a édité et traduit les passages concernant le canon [61], l'auteur ne reprend pas de seconde main une liste des livres bibliques : il trahit un contact personnel avec la Bible dont il a lu certains livres au moins en partie [62]. Toujours selon Rothstein, il est assuré qu'il a eu devant les yeux une Bible chrétienne, et non une Bible juive [63]. On peut même montrer, dit-il, par l'analyse des noms propres, qu'elle était syriaque et non arabe. La thèse de Rothstein a été sévèrement critiquée par Baumstark

59. Pour le Nouveau Testament sont cités : les quatre Évangiles, les Actes et les quatorze Épîtres de Paul. Donc les Épîtres catholiques sont exclues, de même que l'Apocalypse.

60. PHILLIPS 2007, p. 282, met en cause la fiabilité du témoignage de cette lettre. La confusion entre Sagesse et Proverbes est déjà un indice que « les informations de l'auteur sur l'utilisation de Sagesse chez les Syriens orientaux sont probablement fausses ». Il rappelle ensuite que Qo, Rt et Ct (il ajoute Jb par erreur, voir liste p. 281) circulaient parmi les *Beth mawtebhé* des Syriens orientaux depuis le IX^{e} siècle : « il semble donc improbable qu'ils auraient été purement et simplement omis d'une liste de livres canoniques ». Il plaide donc pour « une certaine prudence dans l'utilisation de cette correspondance apologétique comme témoin du canon syriaque oriental ».

61. ROTHSTEIN 1904.

62. C'est ainsi qu'il peut affirmer à propos de la tradition qui veut que Cyrus soit un fils d'Esther et d'Assuérus, que « cela n'est pas dans la Megilla ».

63. Non seulement il cite les livres du Nouveau Testament, mais ceux de l'Ancien sont vus du point de vue d'un chrétien ; il dit ainsi à propos d'Esther : « Il s'agit d'un des livres canoniques que les chrétiens lisent à l'église ».

et surtout par Van Kasteren [64]. La chronique est en réalité un témoignage historique du canon juif et non du canon chrétien. Elle répartit les vingt-quatre livres de la Bible en trois parties : la Loi (Genèse-Deutéronome), les Prophètes (Josué, Juges, [1-2] Samuel, [1-2] Rois, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, Douze), et les Écrits (Job, Ruth, Psaumes, Proverbes, Qohéleth, Cantique, Lamentations, Daniel, Esther, Esdras[-Néhémie], [1-2] Chroniques). C'est la division juive. L'ordre des Prophètes et des Écrits [65] est celui du Talmud (Babli *Baba Bathra* 15a). Esther est appelé Megillah. Ajoutons à cela le fait que les informations concernant le Nouveau Testament ne sont pas fiables [66]. Tout cela montre que la source du chroniqueur arabe était juive, et qu'on ne doit pas tenir compte de son témoignage dans l'étude du canon syriaque.

D. Phillips a attiré l'attention sur le témoignage de Georges Warda d'Arbèles qui composa un recueil d'hymnes (désigné sous le nom de *Warda*) insérées dans les offices de l'Église nestorienne. La date de ces hymnes est indiquée par les allusions aux calamités survenues entre 1224 et 1235. Dans une de ces hymnes [67], Georges Warda énumère les livres de l'Ancien Testament qu'il accompagne d'une antithèse. L'hymne commence ainsi : « J'ai lu la Loi comprise dans les cinq livres de Moïse, mais je n'ai pas souillé mes cinq sens intérieurs et extérieurs. J'ai lu le livre du bienheureux Job, cet homme de souffrance, mais je n'ai pas voulu endurer les douleurs de l'âme pour mes péchés, etc. ». Sont ainsi passés en revue : Pentateuque, Job, Juges, 1-2 Samuel, Psaumes, les Sagesses (= Qohéleth, Cantique, Sagesse, Siracide ?), Proverbes, 1-2 Rois, Douze, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Cantique des trois jeunes gens, Judith, Esdras le Scribe, Mardochée et Esther, Retour (d'exil) et Construction du Temple (= Esdras-Néhémie [68]), les Maccabées. Observons, outre la présence de certains deutérocanoniques, l'absence de 1-2 Chroniques, mais pas celle d'Esdras-Néhémie ni d'Esther.

64. BAUMSTARK 1904 ; VAN KASTEREN 1908, p. 528-533.

65. À l'exception de Job qui est normalement en troisième position.

66. Les Actes et les Épîtres catholiques sont rangés sous le même titre « Actes » dont l'auteur de la chronique affirme qu'ils contiennent seulement des lettres que les Apôtres se sont envoyées l'un à l'autre.

67. Il faut suivre l'édition de FOLKMAN 1896 , p. 8-10 (faite sur le ms. 65 du catalogue de Sachau), et non la traduction de BADGER 1852, 2, p. 83-84, que PHILLIPS 2007, p. 292, qualifie de « plutôt apologétique ».

68. Il ne s'agit pas de 1-2 Chroniques, comme l'imaginait Badger (cité dans PHILLIPS 2007, p. 294), mais bien d'une seconde (après « Esdras le Scribe » plus haut) mention d'Esdras-Néhémie, qui traitent précisément du retour d'exil et de la reconstruction du Temple.

On a un rejeton tardif du canon nestorien dans les *Opuscula Nestoriana* édités par Hoffmann [69] sur base d'un manuscrit du début du XVII[e] siècle. Le troisième *opusculum* est une explication de termes bibliques difficiles [70] où l'auteur suit l'ordre des livres bibliques suivant : Pentateuque, Josué, Juges, 1-2 Samuel, Psaumes, 1-2 Rois, Ruth, Proverbes, Qohéleth, Cantique, Siracide, Prophètes y compris Daniel avec ses compléments apocryphes, Job. On aura remarqué l'absence des deutérocanoniques (sauf Siracide) et surtout de 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie et Esther.

Les commentaires et les citations bibliques des auteurs syriaques

Analyser le canon biblique des auteurs syriaques peut se faire de deux manières : dresser la liste des livres bibliques qu'ils ont commentés (s'ils les ont commentés, ils les considéraient comme canoniques) et faire le relevé des citations extraites des livres par ailleurs discutés. Ces livres discutés sont bien sûr les deutérocanoniques (Baruch et l'Épître de Jérémie, Tobie, Judith, les suppléments grecs d'Esther, les suppléments grecs de Daniel [Suzanne en Dn 13, le Cantique des trois jeunes gens en Dn 3,24-90, Bel et le Dragon en Dn 14], la Sagesse, les livres des Maccabées), mais aussi certains protocanoniques (Cantique, Job, Qohéleth, Proverbes, et surtout 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie et Esther). Une citation est scripturaire, et donc extraite d'un livre canonique, si elle est introduite par « comme le dit l'Écriture », parfois même seulement par « comme il est écrit », sans autre précision (la prudence est toutefois de mise dans ce cas), ou encore si elle insérée dans une série de citations extraites sans aucun doute de livres bibliques canoniques. On gardera aussi en mémoire qu'une absence de citation d'un livre ne signifie pas nécessairement un refus de ce livre : certains se prêtent en effet moins bien à être cités, surtout s'ils sont très courts (Suzanne, Bel et le Dragon, par exemple).

Les auteurs des IV[e] siècle et V[e] siècle

Aphraate († après 345) [71] cite abondamment Esther (20 fois dont 4 citations commentées) dans ses *Démonstrations* (1-10 écrites en 337 ; 11-23 en 344-345). Mais il cite toujours la partie protocanonique du livre : on ne rencontre aucune citation ou allusion extraites des suppléments. 1-2 Maccabées sont cités comme preuves entre autres de l'accomplissement de

69. HOFFMANN 1880, cf. le compte rendu de NÖLDEKE 1881, p. 496 en particulier.

70. Nöldeke signale de nombreux rapprochements avec les Scholies de Barhebraeus.

71. L'énumération des citations scripturaires dans ZIEGENAUS 1990, p. 117 est remplie d'erreurs. Il faut utiliser PIERRE 1988-1989, p. 987-1005.

la prophétie de Dn 7 (*Dém.* 5,20 où il est en plus fait mention du martyre des sept fils de Shamuni [4 Maccabées]). Sont encore cités : Job (29 fois), Proverbes (23 fois), Qohéleth (1 fois), Cantique (1 fois), Sagesse (2 fois), Siracide (peut-être 12 fois, mais l'éditeur hésite), Esdras (7 fois), Néhémie (1 fois), Tobie (3 fois). Aphraate connaît les noms grecs des trois jeunes gens dans la fournaise (*Dém.* 5,3 ; 21,19), donc aussi le Cantique des trois jeunes gens. Phillips a repéré des citations ou des allusions certaines à 1-2 Chroniques [72]. Aphraate ne cite ni Suzanne ni Bel ; il serait imprudent d'en conclure qu'il ne les connaissait pas [73]. Seuls Judith, Baruch et Épître de Jérémie n'apparaissent pas dans les index.

Éphrem († 373) connaît tous les deutérocanoniques qu'il emploie abondamment. Une consultation des tables des citations ou allusions bibliques [74] montre qu'il cite Judith, Tobie, 1-4 Maccabées, Suzanne, Sagesse, Siracide ; il considère Baruch comme un tout sur le même pied que les autres prophètes. On est en droit de conclure [75] qu'Éphrem possédait une traduction syriaque de tous les fragments ou livres deutérocanoniques. Pour les protocanoniques, Phillips [76] a relevé chez Éphrem également plusieurs citations ou allusions certaines aux livres des Chroniques. Éphrem fait allusion à Esdras et à Néhémie, ainsi qu'à Esther (mais seulement aux parties protocanoniques, contrairement à ce qu'affirme Ziegenaus).

On a récemment retrouvé de Jean d'Apamée (V^e^ siècle) un commentaire sur Qohéleth.

72. PHILLIPS 2007, p. 269-273.

73. On ne conclura pas du fait qu'Abdias n'est pas non plus cité que ce dernier était absent de son Dodécapropheton !

74. Voir les nombreuses éditions des œuvres d'Éphrem par E. Beck parues dans le CSCO. On ne se fiera pas aux tables de HILL 1896 : elles sont établies à partir d'Assemani qui peut être suspecté d'avoir corrigé les informations pour les adapter au canon romain. En voici un exemple : un sermon d'Éphrem publié par Assemani (*Opera Syriaca*, III, p. 212) contiendrait une citation de Ba 4, 11. « Cependant la récente édition de E. Beck montre clairement que le premier éditeur (1743) a complété la référence de telle sorte qu'une citation d'Is 49, 14 (+ 54, 1) est devenue une citation de Ba 4, 19, 'ein Musterspiel ihrer Methode' (voir CSCO 312, p. 77 et n. 1) » (P. Bogaert dans la recension de E. Tov, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 9, 1978, p. 346).

75. Avec LOISY 1890, p. 110 ; LAMY 1893, p. 13-17 ; VAN KASTEREN 1908, p. 394.

76. PHILLIPS 2007, p. 273-277.

Les syro-occidentaux

De Jean Bar Aphtonia (VI^e siècle), on aurait un commentaire sur le Cantique [77] dont il resterait des extraits dans une chaîne.

Aux dires d'Assemani [78], Jacques d'Édesse († 708) énumère les livres de l'Ancien Testament dans l'ordre suivant : Pentateuque, Josué, Juges, Job, 1-2 Samuel, David (= Psaumes), 1-2 Rois, Isaïe, Douze, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel, Proverbes, Sagesse, Cantique, Ruth, Esther, Judith, Siracide. Toujours selon Assemani, il aurait composé des commentaires (*puššoqe*) sur les huit premiers livres de la Bible, à savoir Pentateuque, Job, Josué, Juges, et des scholies (*s^ekuloye*) portant sur Genèse, Lévitique, Deutéronome, Job, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Zacharie, Ezéchiel, Daniel, Qohéleth. Sont absents de sa liste canonique : 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Tobie, Maccabées, Qohéleth, Épître de Jérémie (suppléments grecs de Daniel ?). Mais Qohéleth a fait l'objet de scholies !

Le *Magasin des mystères* [79] de Bar Hébraeus (Grégoire Abul'faraj) († 1286) forme un volumineux répertoire de gloses relatives à l'exégèse, à la critique de la Peshitta, de la Syro-hexaplaire, ainsi que des versions grecques. On sait qu'il commentait la Bible dans l'ordre suivant [80] : Pentateuque, Josué, Juges, 1-2 Samuel, Psaumes, 1-2 Rois, Proverbes, Siracide, Qohéleth, Cantique, Sagesse, Ruth, Suzanne, Job, Isaïe, Douze, Jérémie + Lamentations, Ezéchiel, Daniel + Bel. En plus de quelques deutérocanoniques (Judith, Tobie, Maccabées, Épître de Baruch, Épître de Jérémie), il omet 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie et Esther.

Les syro-orientaux

On sait de Ḥenānā d'Adiabène († 610) qu'il aurait commenté entre autres Qohéleth et Cantique [81].

Les cinq premiers *Mimré* du *Livre des Scolies* de Théodore Bar Koni (œuvre achevée en 791-792) sont consacrés à l'Ancien Testament. Sous forme de questions-réponses, Théodore présente une lecture commentée du texte biblique. À ce titre son témoignage est important pour l'histoire

77. L'information vient de ALBERT 1993 (LLS), p. 323, qui renvoie à ASSEMANI 1719-1728, II, p. 54. Mais Assemani ne cite pas un commentaire sur le Cantique, mais des *Cantus syriaci de nativitate Domini et de laudibus Severi Antiocheni.*

78. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 4-5, note 5 ; II, p. 499 ; I, p. 487-493. Je n'ai pas eu accès à l'édition (partielle) des scholies de PHILLIPS 1864. Cf. BAUMSTARK 1922, p. 250-251.

79. L'œuvre n'a fait l'objet que de publications partielles, cf. DUVAL 1907, p. 70, n. 2.

80. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 4-5, note 5 qui renvoie à II, p. 282.

81. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 83.

du canon chez les Syriens orientaux. L'œuvre est connue par deux recensions. Dans la recension de Séert, les livres sont commentés dans l'ordre suivant : Pentateuque, [Job] [82], Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Isaïe, Douze, Ézéchiel, Jérémie suivi de Lamentations, Salomon [83], Proverbes, Siracide [84], Qohéleth, [Job], Daniel, Psaumes, Ruth, Judith, Esther [85]. Ne font pas l'objet d'un traitement particulier : Esdras-Néhémie, Tobie, Maccabées [86]. Les livres des Chroniques sont explicitement dits ne pas faire partie du canon [87]. Théodore Bar Koni parle du cas de Cantique et de

82. Après deux paragraphes (III, 62-63) consacrés à une présentation générale de l'errance dans le désert et une allusion à l'exploration du pays de Canaan par Josué (Nb 26), on lit un petit paragraphe consacré à Job (III, 64). Il est encore question de Job en V, 8a-8b. L'éditeur, A. Scher, pensait à un bouleversement des manuscrits, hypothèse reprise par HESPEL et DRAGUET 1981, p. 283, n. 1. Ce n'est pas sûr : la tradition syriaque place habituellement Job après le Pentateuque. C'est conforme à ce que dit Théodore Bar Koni lui-même (cf. aussi l'extrait cité supra note 12) en V, 8a : « Son temps, semble-t-il, se trouve dans la seconde génération qui fut en Égypte, alors que Joseph existait encore, ou peu après sa mort ».

83. Dans la question introductive au *Mimrô* V (« Combien sont les livres de Salomon, et quel est l'esprit de chacun d'eux ? »), il répond : « Ils sont trois : les Proverbes, le Qohéleth, la *Širat Širin* qui est interprétée Cantique des Cantiques ». Après une brève présentation des Proverbes et de Qohéleth, il expose ses doutes concernant Cantique et Sagesse (texte cité infra).

84. « Celui-ci aussi a mis ses paroles en vers, en marquant ceci aussi qu'il n'avait pas reçu une grâce comme (celle de) Salomon, mais qu'il avait fait sa composition par sagesse naturelle et par la culture qu'il avait acquise » (HESPEL et DRAGUET 1981, p. 279). La phrase exprime une certaine réserve.

85. Dans les paragraphes consacrés à Daniel et à Esther, il n'est fait aucune allusion aux suppléments grecs.

86. Il est de temps à autre fait mention des Maccabées (les livres et les personnages), ainsi en V, 11 ; V, 14 ; V, 21, mais Théodore ne s'exprime jamais comme si les Livres des Maccabées faisaient partie de son canon : il les utilise comme des documents historiques, au même titre du reste que le *De prophetis eorumque obitu ac sepultura* du Ps-Épiphane (*PG* 43, 393-414) ou les *Vitae prophetarum* qu'il utilise pour répondre à la question : « Où moururent tous et chacun des prophètes et par les mains de qui, et où furent déposés leurs corps ? » (V, 15 ; HESPEL et DRAGUET 1981, p. 291-294).

87. En III, 116 on lit une question qui concerne le rapport entre Chroniques et Rois. « (Question) Pourquoi le livre des Rois nous renvoie-t-il au livre des Chroniques, et le livre des Chroniques au livre des Rois ? (Réponse) Il semble que les deux écrivains aient écrit leurs livres l'un avec l'autre et en contact l'un avec l'autre : ce que celui-ci laissait, l'autre l'écrivait, et ce que celui-ci écrivait, l'autre le laissait ; en confirmation, ils mirent dans leurs écrits le renvoi de l'un à l'autre. Si ce n'était pas dans le même temps, ni en relation l'un avec l'autre, comment les deux également auraient-ils fait mention de leur écrit l'un dans l'autre ? À moins de dire qu'unique est l'écrivain des deux, et que l'Écriture du livre des Rois, parce qu'écrite avec préci-

Sagesse au début du *Mimrô* V consacré à Salomon. Voici ce qu'il dit de ces deux livres :

> À son tour, la *Širat Širin* est une apologie pour la femme de Pharaon, au sujet de laquelle il (= Salomon) était pris à partie par les fils de son peuple. Aussi est-il sans utilité ; on n'y trouve en effet pas le nom de Seigneur et de Dieu. La *Sagesse*, qui est dite grande, n'est pas de lui, (contrairement) à son titre ; mais c'est une invention de quelque autre, attribuée à sa personne, de même que les lettres mises dans les Actes sous le nom des Apôtres, alors qu'elles n'ont pas été composées par eux.

Les deux livres sont rejetés : le Cantique poursuit un but apologétique et a toutes les apparences d'une œuvre humaine ; la Sagesse est faussement attribuée à Salomon. Le rejet semble toutefois moins catégorique dans le cas de Sagesse. Par rapport à la recension de Séert, la recension d'Urmiah [88], probablement plus récente, contient une série de passages supplémentaires ou au libellé différent. Signalons deux différences qui affectent le canon : Job, longuement commenté, est situé en fin de liste, et surtout le Cantique ne semble plus rejeté puisqu'un paragraphe entier lui est consacré (V, 3b [89]). Ce dernier point illustre bien les hésitations concernant le canon en milieu nestorien.

Išo'dad de Merw († après 852) a composé un commentaire sur tout l'Ancien Testament. Véritable somme de l'exégèse nestorienne, l'œuvre commente le texte de la Peshitta, mais cite à profusion le grec, l'hébreu et, moins fréquemment, les traducteurs hexaplaires. L'ensemble a été édité et traduit dans le CSCO [90]. Išo'dad commente les livres bibliques dans l'ordre suivant : le Pentateuque, les *Beth mawtebhe* (dans l'ordre Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Proverbes, Siracide, Qohéleth, Cantique, Ruth et Job), ensuite Isaïe et les Douze, Jérémie avec Lamentations, Ézéchiel, Daniel avec Bel, mais sans le Cantique des trois jeunes gens ni Suzanne ; le tout s'achève sur les 150 Psaumes. Il n'a donc pas commenté

sion, fut reçue dans l'Église ? ». Voici ce que dit PHILLIPS 2007, p. 288 (je traduis) : « Si les Chroniques étaient un livre totalement obscur, inconnu et considéré comme d'importance mineure dans la communauté de Théodore, il semble très peu probable que Théodore aurait pris la peine d'insérer une astucieuse marque d'intérêt pour lui ».

88. Traduite en HESPEL 1983. Ruth est placé à la suite des Juges, comme l'indique Théodore plus loin en V, 8a (HESPEL 1983, p. 68) quand il énumère « le Livre de Jésus Bar Noun et des Juges et de Ruth et le Livre des Règnes ».

89. HESPEL 1983, p. 65-66.

90. VAN DEN EYNDE 1955-1981. Ne sont ici utilisés que les volumes donnant la traduction française.

Esdras-Néhémie, Tobie, Judith, Esther et les Maccabées. Il aborde le cas des Chroniques dans l'introduction générale qui précède le commentaire de la Genèse :

> Ensuite, il faut savoir qu'il y a vingt-deux livres de l'Ancien (Testament), le livre des Chroniques étant compté aussi comme faisant partie de leur groupe, comme (font) les Hébreux et les Grecs [91].

Plus loin, lorsqu'il commente 1 R 11,41, Išo'dad revient sur la question des rapport entre Chroniques et Rois :

> *Le livre des paroles de Salomon.* (L'Écriture) désigne (par là) les trois mille proverbes et les mille cinq cantiques (cf. 1 R 4,32) ; ou bien ce livre-ci (des Rois) ; ou bien le livre de l'histoire du monde (= Chroniques). Il semble que les deux auteurs ont écrit en relation l'un avec l'autre, en même temps, savoir, ce livre-ci et le livre des Chroniques, et ce que l'un trouvait bon à écrire, il le signalait à l'autre (en disant) : 'Moi, j'écris ceci', et ce que l'un écrivait, l'autre ne l'écrivait pas'. 'Livre de *baryamin'* (= titre des Chroniques) est de l'hébreu, savoir, histoire. D'autres disent : Un seul auteur a écrit les deux (livres), et parce que ce (livre-ci des Rois) est plus exact que l'autre, il a été décidé qu'il serait admis et lu dans l'Église » [92].

Dans le premier passage, Išo'dad ne dresse pas la liste des livres, mais, d'après sa remarque, 1-2 Chroniques ne faisaient pas partie du canon, ce qu'exprime clairement le second extrait. Notons qu'il ne prend pas position en faveur de l'une ou l'autre interprétation. Et de fait, il n'exclut pas totalement 1-2 Chroniques. En effet, tout au long du commentaire de Samuel-Rois, il note les différences ou les passages supplémentaires qui apparaissent dans les Chroniques, ce qui rendait finalement superflu un commentaire qui leur aurait été consacré. Le commentaire de Qohéleth est suivi d'une annexe contenant une douzaine de versets de Sagesse cités selon la Syro-hexaplaire. En tête du commentaire du Cantique, Išo'dad, à la suite de Théodore Bar Koni, soulève une grave objection contre le caractère sacré du Cantique :

91. Suit une interprétation du chiffre vingt-deux : vingt-deux œuvres créées par Dieu pendant les six jours de la création, vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu et syriaque, vingt-deux chefs depuis Adam jusqu'à Jacob.

92. VAN DEN EYNDE 1963 (= CSCO 230/syr. 97), p. 132. PHILLIPS 2007, p. 286-287, conclut de l'expression « lu dans l'Église » (ܒܥܕܬܐ ܩܪܝܢ) appliquée aux Rois seuls que les Chroniques n'étaient pas lu dans la liturgie. Phillips a raison sur ce point, mais il faut aller plus loin : le texte dit aussi que seuls les Rois ont été admis (littéralement « reçus » ܩܒܝܠ) dans l'Église. La distinction « admis » et « lus » renvoie respectivement au canon et à la liturgie.

> (Salomon) composa encore en vers le *Širat Širin*, (nom) qui signifie « Chants des Chants » ou « Cantique des Cantiques », ayant appris de son père cette façon (de s'exprimer). Mais ni le nom de « Seigneur » ni (celui) de « Dieu » ne s'y rencontrent. Aussi y a-t-il différentes opinions à son sujet.

Pourtant Išoʿdad refuse encore une fois de prendre position et il n'indique pas la nature de l'autorité qu'il reconnaissait au Cantique. En tout cas, son appartenance à l'Écriture est hors de cause.

Enfin, à propos de Ruth, on lit cette incise dans l'introduction au livre :

> Par conséquent, ce livre est utile, bien qu'il n'ait pas été écrit dans l'Esprit.

Išoʿdad ne soulève aucune objection contre Proverbes et Qohéleth.

Phillips, qui a étudié la réception des Chroniques dans la Peshitta, accorde une large place au témoignage d'ʿAbdishoʿ de Nisibe († 1318) [93]. Dans son *Catalogue* des livres divins, ʿAbdishoʿ énumère les livres vétérotestamentaires suivants : Pentateuque, Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, 1-2 Chroniques, Ruth, Psaumes, Proverbes, Qohéleth, Cantique, Siracide, Sagesse, Job, Isaïe, Douze, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Judith, Esther, Suzanne, Esdras-Néhémie, le Petit Daniel (= Bel), Épître de Baruch, Livre des Maccabées et Tobie. On aurait là le canon en usage chez les syro-orientaux au XIV^{e} siècle. Phillips s'appuie d'ailleurs sur ce témoignage pour défendre la possible canonicité des Chroniques. À notre avis, on ne peut pas utiliser le témoignage d'ʿAbdishoʿ. Le *Catalogue* est précédé d'un prologue affirmant qu'avec l'aide de Dieu il va écrire un poème où il présentera les livres divins, ainsi que les œuvres des écrivains ecclésiastiques tant anciens que récents. Comment comprendre l'expression « livres divins » (ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ) ? Inclut-elle les livres saints (ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ) [94] uniquement ou faut-il lui donner un sens plus large ? La liste qui suit montre qu'ʿAbdishoʿ emploie le terme dans un sens large. En effet la liste des livres bibliques est entrecoupée de la mention d'œuvres extra-canoniques : après Épître de Baruch, il cite un Livre de la tradition des anciens (identifié à la Mishna par Assemani), des Proverbes de Joseph le Scribe (s'agit-il de Josippon ?), l'Histoire des fils de Shamuni (Martyre des Maccabées en 4 Maccabées) ; puis, après les Maccabées, une Histoire d'Hérode le Grand, un Livre de la destruction de Jérusalem par Titus (Flavius Josèphe) et enfin le Livre d'Asiath épouse de Joseph (Aséneth). Il

93. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 4-8 (*Catalogue*). PHILLIPS 2007, p. 288-291.

94. Pour des raisons métriques, ʿAbdishoʿ n'aurait pas pu utiliser l'expression « livres saints ».

faut donc s'attendre à trouver dans ce *Catalogue*, des livres canoniques et d'autres qui ne le sont pas. Dès lors, même s'il cite Chroniques, Esdras-Néhémie ou Esther, on ne sait pas quel statut canonique ʿAbdishoʿ leur attribuait, ni s'il les incluait dans son canon biblique [95].

Interprétation

L'analyse des sources a montré que, dans la question du canon, les problèmes se cristallisaient autour de plusieurs ensembles de livres. Tout d'abord autour des deutérocanoniques, à savoir Judith, Tobie, les suppléments d'Esther, les Maccabées, la Sagesse, les satellites de Jérémie (Baruch et l'Épître de Jérémie) et ceux de Daniel (Suzanne et dans une moindre mesure Bel et le Dragon) [96]. Mais les problèmes affectent aussi les protocanoniques, à savoir un premier ensemble formé par 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, avec éventuellement Esther, et ensuite, mais en ordre dispersé, Qohéleth, Cantique, Ruth et Job.

Il faut fonder l'interprétation de ces données sur une base solide, à savoir sur un document ancien suffisamment explicite et situé précisément dans le temps et dans l'espace. Ce document ne peut être la liste canonique du ms. Sinaï syriaque 10. En effet, on n'en connaît ni le milieu de provenance ni la date exacte. De plus, la nette distinction qui y est faite entre livres appartenant au canon hébreu (de Genèse à Esdras-Néhémie) et livres ajoutés par la Septante (1-2 Maccabées, Judith, Sagesse, Siracide), le rend d'une certaine manière suspect. En effet, le regard sur l'hébreu est un critère qui n'a pas été décisif en syriaque. Preuve en est qu'on trouve parmi les livres canoniques syriaques des livres qui n'appartiennent pas au canon juif (Épître de Jérémie, Bel, par exemple) et à l'inverse, des livres canoniques en hébreu ne le sont pas en syriaque (Chroniques, Esdras-Néhémie, voire Esther). Les auteurs syriaques – Jacques d'Édesse, Barhebraeus, Théodore Bar Koni et Išoʿdad – ne constituent pas non plus un fondement totalement assuré. Non seulement ils sont plus tardifs (à partir du VIII[e] siècle), mais surtout ils sont souvent peu explicites sur le canon complet de l'Ancien Testament, même s'il leur arrive de se prononcer sur le cas particulier de certains livres. Il nous paraît que les *Instituta* de Junillus Africanus sont le meilleur candidat. Situés précisément dans le temps – composés peu après 542 – et dans l'espace – dans le domaine syro-

95. PHILLIPS 2007, p. 289-290, s'appuie sur la présence d'un extrait de la *Guerre juive* de Flavius Josèphe à la fin du manuscrit biblique 7a1 pour affirmer qu'une tradition syriaque accordait un statut quasi canonique à Flavius Josèphe. Peut-être, mais faudra-t-il en dire autant de la Mishna et d'Aséneth ?

96. En revanche, le Siracide n'a jamais fait difficulté, puisqu'il a été traduit sur l'hébreu.

oriental –, ils reflètent une tradition orientale que l'on peut faire remonter aux années 500-520. Cette tradition a gardé le souvenir de la constitution du canon syriaque en deux étapes. Un noyau dur s'est constitué autour des livres suivants : Pentateuque, Josué, Juges, Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Psaumes, Douze, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Proverbes, Siracide et Qohéleth. C'est le canon originel. Doit-on supposer que les satellites jérémiens et daniéliques en faisaient partie ? Comme il ne sera pas question nommément de ces suppléments dans la suite des *Instituta*, on peut le supposer, quoique le doute subsiste. De ce canon primitif, seul le livre de Ruth est problématique dans trois témoins : un manuscrit massorétique (10m1) l'ignore, il semble absent de la liste de al-Hašimi (il pourrait toutefois être repris avec Juges), mais surtout Išo'dad ne lui reconnaît explicitement aucun caractère inspiré. Lors de la seconde étape, douze livres ont été ajoutés, à savoir parmi nos protocanoniques 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther, Job, Cantique, et parmi nos deutérocanoniques Sagesse, Tobie, Judith et 1-2 Maccabées.

Cette seconde étape a eu lieu au plus tard au début du IV^e^ siècle, puisque les livres ajoutés alors sont presque tous cités comme écriture aux IV^e^ et V^e^ siècles par Aphraate et Éphrem. Pourtant cette acceptation dont ils témoignent, et qui prévaudra dans la majorité des bibles complètes, n'a pas été unanime, en particulier chez les Syro-orientaux. Les générations qui ont suivi attestent en effet encore bien des résistances à propos d'une série de ces livres.

Que les deutérocanoniques n'aient pas été repris dans le canon primitif syriaque, cela n'a rien d'étonnant. Ils ne l'étaient pas non plus dans le canon palestinien, tel qu'il apparaît chez Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* III, 9, 5 – 10, 5) et chez Cyrille de Jérusalem (*4^e^ Catéchèse baptismale*, 33-36). Ils étaient exclus aussi en Asie Mineure d'après le témoignage du canon 60 du Synode de Laodicée (ajouté vers 600, mais représentant une tradition plus ancienne [97]), de Grégoire de Nazianze (*PG* 37, 472-474) et d'Amphiloque d'Iconium (*PG* 37, 1593-1596). Théodore de Mopsueste et Léonce de Byzance, dont il va être question dans un instant, ne les acceptaient pas davantage.

Reste à expliquer l'absence des cinq protocanoniques suivants : Chroniques, Esdras-Néhémie, Esther [98], Job et Cantique. Esther n'a pas une

97. ZAHN 1888-1892, p. 193-202.

98. L'absence de ces trois livres dans le canon primitif syriaque a déjà été signalée très brièvement par WRIGHT 1894, p. 4-5, dont les affirmations ont été reprises (parfois déformées, ainsi chez Duval) par DUVAL 1907, p. 31 ; DENNEFELD 1909, p. 51, BAUMSTARK 1922, p. 17-18 ; ZIEGENAUS 1990, p. 116 et ALBERT 1993 (LLS), p. 313.

position très assurée dans les différents canons chrétiens ou juifs. La tradition juive elle-même a conservé la trace de discussions concernant sa canonicité (Talmud Babli *Meg.* 7a), ainsi que des indices possibles d'une absence de la *Megilla* en Asie Mineure (Tosephta *Meg.* 2, 5) [99]. En milieu chrétien, Esther est absent de la liste canonique de Grégoire de Nazianze et Amphiloque d'Iconium est assez réservé sur son cas (« outre ceux-là [= livres canoniques] certains comptent aussi Esther »). L'absence d'Esther dans quelques témoins manuscrits (17a5, 9m1, 10m1, 12m2), dans les lectionnaires syriaques, dans quelques listes canoniques (Junillus, Timothée I[er], al-Hašimi, *Opuscula nestoriana*) et chez certains auteurs (Barhebraeus, Išo'dad) n'a donc rien d'étonnant.

On a un parallèle à l'absence dans le canon primitif syriaque de 1-2 Chroniques, Esdras-Néhémie, Job et Cantique chez Théodore de Mopsueste († 428). On sait par Léonce de Byzance et par le texte du concile de Constantinople qui condamna Théodore en 553 [100] que Théodore avait rejeté une série de livres bibliques :

> Ce sage, ce grand Théodore, comme l'appellent ceux qui le suivent avec ardeur, jugea peu pour lui de combattre les hommes, il alla jusqu'à s'attaquer à la gloire du Saint Esprit par une basse interprétation des divines Écritures, que les Saints nous ont livrées sous son inspiration, et aussi par l'exclusion de quelques-unes d'entre elles du nombre prescrit et divinement fixé des Écritures Sacrées. Il insulta Job, le grand serviteur de Dieu, la colonne vivante d'énergie et il rejeta le livre du Saint Esprit qui le concernait (...) Bien plus, l'interprétant selon sa passion, son esprit et sa langue, avec une audace incroyable et dépassant toute mesure, il sépara des Livres Sacrés le plus saint de tous, le Cantique des Cantiques, estimé par tous ceux qui sont experts dans les choses divines (...). D'ailleurs, de quelles audaces n'était pas capable cet inventeur et ce père de l'impiété ? Il rejeta donc les deux livres des Paralipomènes, le premier et le second, et ajoutant le mal au mal il répudia Esdras [101].

Théodore aurait donc exclu de son canon biblique non seulement 1-2 Chroniques et Esdras-Néhémie, mais aussi Job [102] et le Cantique des Canti-

99. HAELEWYCK 2006, p. 472-473.

100. PG 86, col. 1365-1368 ; MANSI 1759-1798, IX, p. 223-225 (n° 63-67). Cf. PIROT 1913 ; DEVREESSE 1948.

101. C'est le texte de Léonce de Byzance tel qu'il a été traduit par PIROT 1913, p. 122-123. La mention d'Esdras inclut celle de Néhémie.

102. Pourtant, aux dires d''Abdisho', Théodore aurait composé un commentaire sur Job, cf. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 31.

ques [103]. Théodore a en réalité radicalisé le canon antiochien. On sait, en particulier par la liste canonique de la Synopse dite de Chrysostome (ms. Coislin 388) et par les œuvres de Chrysostome, que l'Église d'Antioche omettait 1-2 Chroniques et Job [104]. À ces livres non reconnus, Théodore a ajouté Esdras-Néhémie et Cantique des cantiques. Cet attachement au canon antiochien radicalisé par Théodore de Mopsueste est attesté chez les Syro-orientaux (dont on connaît du reste le respect dont ils entouraient la personne et les opinions de l'Exégète par excellence), comme le montrent, dans l'ordre chronologique, les *Instituta* de Junillus (reflétant une position tenue au début du VI^e^ siècle dans le domaine syro-oriental), les *Scolies* de Théodore Bar Koni (à la fin du VIII^e^ siècle), le commentaire d'Išo'dad (IX^e^ siècle), les manuscrits massorétiques (nestoriens, à partir du IX^e^ siècle), les deux lettres de Timothée I^er^ et de al-Hašimi (IX^e^ siècle), Georges Warda (XIII^e^ siècle), les manuscrits regroupant les apocryphes (à partir du XVI^e^ siècle) et plus tard encore les *Opuscula nestoriana*. Mais même dans le domaine syro-occidental, la persistance du canon antiochien est attestée, puisque 1-2 Chroniques et Esdras-Néhémie sont absents chez Jacques d'Édesse († 708) et Barhebraeus († 1286). La liturgie les ignore aussi. En revanche, le rejet de Job semble n'avoir eu que peu d'écho [105], puisque seuls les *Instituta* de Junillus en témoignent. Celui du Cantique est un peu mieux attesté : Junillus, lettre de al-Hašimi, peut-être Théodore Bar Koni (dans la recension de Séert, mais pas dans celle d'Urmiah), une bible complète (17a5), les lectionnaires. Toutefois il aurait été commenté par Ḥenānā (V^e^-VI^e^ siècle) [106]. Qohéleth est absent d'une bible complète (17a9), de la liste du ms. Sinaï syr. 10, de la lettre de al-Hašimi et des lectionnaires. En réalité Théodore de Mopsueste s'est aussi prononcé sur le cas de Qohéleth (et de Proverbes) :

103. Cf. DENNEFELD 1909, p. 44-52. Les documents syriaques qui nous renseignent sur les positions de Théodore au sujet de ces livres ont été longuement analysés par VOSTÉ 1929.

104. DENNEFELD 1909, p. 38-39 ; ZIEGENAUS 1990, p. 111. En réalité, on a deux synopses dites de Chrysostome : *PG* 56, col. 313-317 et 318-386 ; seule la première est authentiquement antiochienne. C'est d'elle qu'il est question ici. Voici les livres qu'elle cite : Pt, Jos, Jg, Rt, 1-4Rg, livres d'Esdras (= Esdr-Néh), Pr, Sg, Si, Qo, Ct, 16 prophètes, Rt (pour la seconde fois !), David (= Psaumes).

105. On sait que Ḥenānā a composé un commentaire du livre de Job, mais l'ouvrage est perdu, cf. BAUMSTARK 1922, p. 127.

106. ASSEMANI 1719-1728, III, p. 83.

> Livres composés par Salomon pour l'instruction des gens, alors qu'il n'avait pas reçu la grâce de prophétie mais celle de prudence, qui est manifestement autre chose que celle-là, de l'avis de l'Apôtre [107].

Théodore attribue donc à ces deux livres une inspiration moindre. Dans le cas de Qohéleth, il pourrait même y avoir eu une circonstance aggravante. En effet, il n'est pas impossible, mais on n'en a aucun indice concret, que Qohéleth ait été victime des reproches adressés au Cantique des Cantiques par Théodore Bar Koni : il est sans utilité parce qu'on n'y retrouve pas le nom de Dieu. Le caractère trop humain de Qohéleth ainsi que l'attribution d'une inspiration moindre ont pu jouer en sa défaveur ; mais dans une partie de la tradition syriaque seulement, puisqu'ailleurs il est commenté, par exemple chez Jean d'Apamée ou Ḥenānā. Ces hésitations de la tradition expliquent en bonne partie la difficulté qu'on éprouve dans l'analyse du canon syriaque.

Bibliographie

ALBERT 1993 (LLS) : Micheline ALBERT, « Langue et littérature syriaques », dans M. Albert – R. Beylot – R.-G. Coquin – B. Outtier – C. Renoux (éds), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, p. 297-375 (Initiations au christianisme ancien).

ALBERT 1993 (BM) : Micheline ALBERT, « Les 'Beth Mawtbê' », dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, p. 155-168 (Patrimoines. Religion du livre).

ASSEMANI 1719-1728 : Giuseppe Simone ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementina-Vaticana*, 3 vol., Roma (repr. Hildesheim, 1975).

BAARS et LEBRAM 1972 : Willem BAARS et Jürgen C.H. LEBRAM, *1 (3) Esdras*, Leiden (*Vetus Testamentum Syriace*, IV, 6).

BAARS 1967 : Willem BAARS, « Peshitta Institute Communication V. On the order of books in a Beth Mawtabhe », *Vetus Testamentum* 17, p. 132-133.

BADGER 1852 : George Percy BADGER, *The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844 etc.*, vol. 2, London (repr. Farnborough, 1969).

BAUMSTARK 1904 : Anton BAUMSTARK, « Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn », *Oriens Christianus* 4, p. 393-398.

BAUMSTARK 1911 : Anton BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients.* Bd. I : *Einleitung. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*, Leipzig.

BAUMSTARK 1921 : Anton BAUMSTARK, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 3).

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Leipzig.

BEDJAN 1898 : Paul BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris-Leipzig.

107. MANSI 1759-1798, IX, col. 223 ; VAN DEN EYNDE 1955-1981 (= CSCO 230/syr. 97), p. VII.

BOGAERT 1969 : Pierre BOGAERT, *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, 2 tomes, Paris (Sources Chrétiennes, 144-145).

BOGAERT 2003 : Pierre BOGAERT, « Aux origines de la fixation du canon : Scriptoria, listes et titres. Le *Vaticanus* et la Stichométrie de Mommsen », dans J.-M. Auwers – H. J. De Jonge (éds), *The Biblical Canons*, Louvain, p. 153-176 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 163).

BRANDT 2001 : Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Berlin–Wien (Bonner Biblische Beiträge, 131).

BRAUN 1901 : Oskar BRAUN, « Ein Brief des Katholicos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts », *Oriens Christianus* 1, p. 299-313.

BURKITT 1921-1923 : Francis Crawford BURKITT, « The Early Syriac Lectionary System », *Proceedings of the British Academy*, Londres, p. 301-338.

BURRIS 2007 : Catherine BURRIS, *The Syriac* Book of Women. *Text and Metatext*, dans William E. Klingshirn – Linda Safran (éds), *The Early Christian Book*, Washington (Catholic University of America Studies in Early Christianity), p. 86-98.

DENIS 2000 : Albert-Marie DENIS et collaborateurs, avec le concours de Jean-Claude Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout.

DENNEFELD 1909 : Ludwig DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischer Schule*, Freiburg/Br.

DEVREESSE 1948 : Robert DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano (Studi e Testi, 141).

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris (Anciennes littératures chrétiennes, 2).

EMERTON – LANE 1979 : John Adney EMERTON – David J. LANE, *Wisdom of Solomon*, Leiden (*Vetus Testamentum Syriace*, II, 5).

FOLKMANN 1896 : Isak FOLKMANN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder über das Martyrium des heiligen Georg von Giwardis Warda* (Inaugural-Dissertation), Kirchhain.

HAELEWYCK 1998 : Jean-Claude HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout.

HAELEWYCK 2006 : Jean-Claude HAELEWYCK, « The Relevance of the Old Latin Version for the Septuagint, with Special Emphasis on the Book of Esther », *Journal of Theological Studies*, 57, p. 439-473.

HESPEL 1983 : Robert HESPEL, *Théodore Bar Koni. Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, Louvain (CSCO, 448/syr. 194).

HESPEL et DRAGUET 1981 : Robert HESPEL et René DRAGUET, *Théodore Bar Koni. Livre des scolies (recension de Séert)*. I. *Mimrè I-V*, Louvain (CSCO, 431/syr. 187).

HILL 1896 : James Hamlyn HILL, *A Dissertation on the Gospel commentary of S. Ephraem the Syrian with a scriptural index to his works*, Edimburgh.

HOENERBACH et SPIES 1956 : Wilhelm HOENERBACH et Otto SPIES, *Ibn at-Tayib. Fiqh an-Nasraniya "Das Recht der Christenheit"*, Louvain (CSCO, 162/ar. 17).

HOFFMANN 1880 : Georgius HOFFMANN, *Opuscula Nestoriana syriace*, Kiel (cf. NÖLDEKE 1881).

KAUFHOLD 2005 : Hubert KAUFHOLD, « La littérature pseudo-canonique syriaque », dans M. Debié – A. Desreumaux – C. et F. Jullien (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris, p. 147-167 (Études syriaques, 2).

KIHN 1880 : Heinrich KIHN , *Theodor von Mopsuestia und Junillus Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis*, Freiburg/Br.

KOSTER 1967 : M. D. KOSTER, « Peshitta Institute Communication VI. A Clue to the Relationship of Some West Syriac Peshitta Manuscripts », *Vetus Testamentum* 17, p. 494-496.

LAGARDE 1856 : Paul de LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiae antiquissimae syriace*, Leipzig.

LAMY 1893: J. J. LAMY, « L'exégèse en Orient au ive siècle ou les commentaires de saint Ephrem », *Revue biblique* 2, p. 5-25, 161-181, 465-489.

LEBRAM 1972 : Jürgen C. H. LEBRAM, *Tobit*, Leiden (*Vetus Testamentum Syriace*, IV, 6).

List of Old Testament Manuscripts (Preliminary issue) edited by the Peshitta Institute, Leiden, 1961.

LOISY 1890 : Alfred LOISY, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris.

MAAS 2003 : Michael MAAS, *Exegesis and empire in the early Byzantine Mediterranean : Junillus Africanus and the "Instituta regularia divinae legis"*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 17).

MAI 1838 : Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, 1, Roma.

MANSI 1759-1798 : Giovanni Domenico MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze (repr. Graz, 1960-1962).

METZGER 1992 : Marcel METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, Paris.

NÖLDEKE 1868 : Theodor NÖLDEKE, *Die alttestamentliche Literatur*, Leipzig.

NÖLDEKE 1881 : Theodor NÖLDEKE, compte-rendu de HOFFMANN 1880, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, p. 491-501.

PÉRIER et PÉRIER 1912 : Jean PÉRIER et Augustin PÉRIER, *Les "127 canons des Apôtres". Texte arabe*, Paris (Patrologia Orientalis, 8,4) (réimpr. Turnhout, 1971).

PESH. INST. COMM. 1968 : « Peshitta Institute Communications VII. Fourth supplément to the List of Old Testament Peshitta manuscripts », *Vetus Testamentum*, 18, p. 128-143.

PHILLIPS 1864 : Georges PHILLIPS, *Scholia on Passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa*, London.

PHILLIPS 2005 : David PHILLIPS , « Musical Instruments in the Peshitta to Chronicles and Contacts with the Peshitta to Ben Sira », *Le Muséon*, 108, p. 56-67.

PHILLIPS 2007 : David PHILLIPS , « The reception of Peshitta Chronicles : Some Elements for Investigation » dans Bas Ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta : Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 259-295 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 15).

PIERRE 1988-1989 : Marie-Joseph PIERRE, *Aphraate le sage persan, les Exposés*, Paris (Sources chrétiennes, 349 et 359).

PIROT 1913 : Louis PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (350-428 après J.-C.)*, Roma.

ROST 1928 : Leonhard ROST, « Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 27 p. 103-106.

ROTHSTEIN 1904 : Gustav ROTHSTEIN, « Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58, p. 634-663.

SCHNEIDER 1972 : Heinrich SCHNEIDER, *Canticles or Odes*, Leiden (*Vetus Testamentum Syriace*, IV, 6).

SMITH LEWIS 1894 : Agnes SMITH LEWIS, *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, London (Studia Sinaitica, 1).

VAN DEN EYNDE 1955-1981 : Ceslas VAN DEN EYNDE, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament* (traduction française), Louvain (CSCO 156/syr. 75, 179/syr. 81, 230/syr. 97, 304/syr. 129, 329/syr. 147, 434/syr. 186).

VAN KASTEREN 1908 : Johan-Peter VAN KASTEREN, « De canon des Ouden Verbonds bij de Syrische christenen », *Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren*, 70, p. 385-403, 520-538.

VÖÖBUS 1975 : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian tradition*, Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 367/syr. 162 et 368/syr. 164).

VOSTÉ 1929 : Jacques-Marie VOSTÉ, « L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II[e] concile de Constantinople », *Revue Biblique*, 38, p. 382-395 et 542-554.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*, 3 vol., Cambridge.

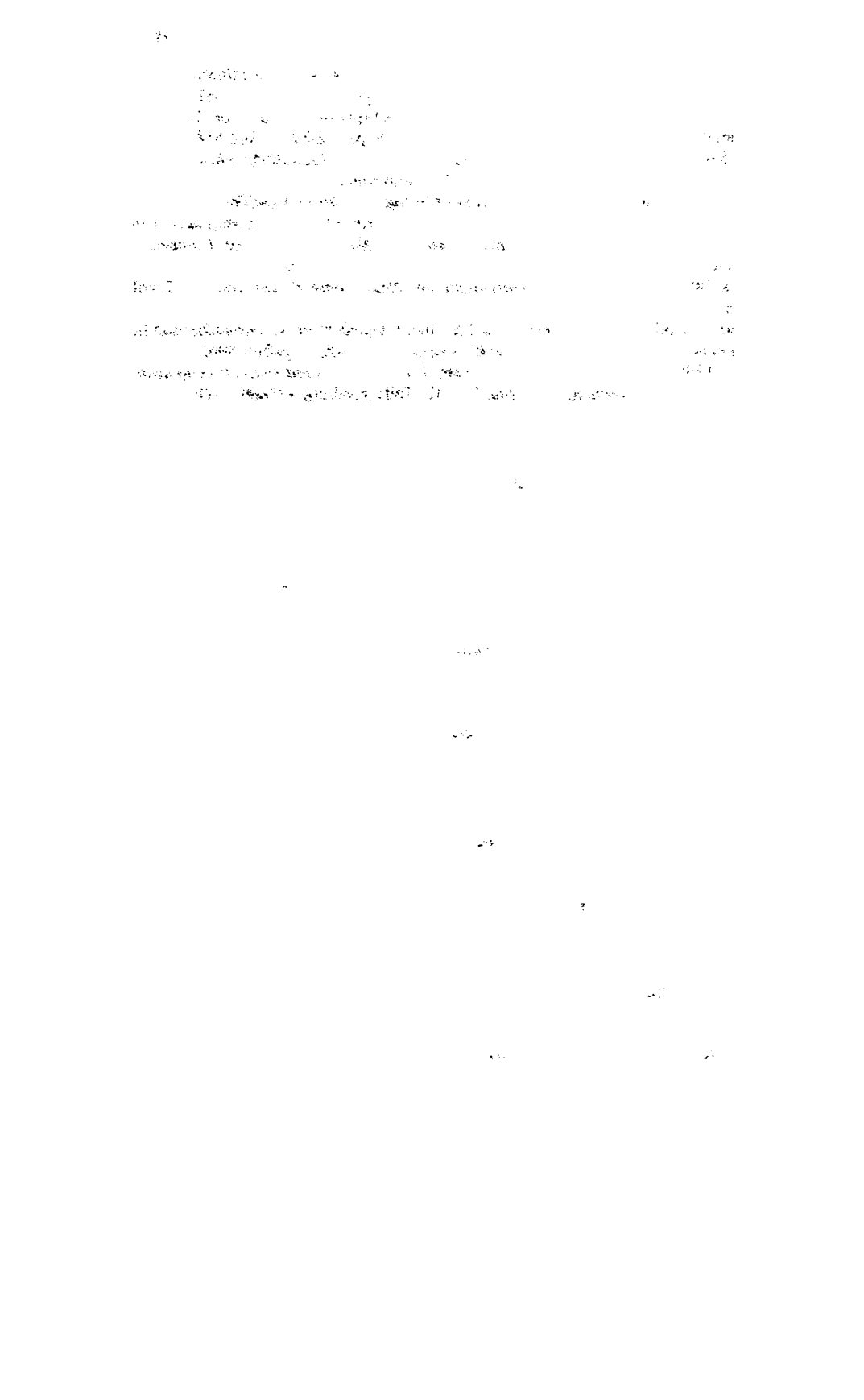
WRIGHT 1894 : W. WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London.

WRIGHT – COOK 1901 : William WRIGHT et Stanley Arthur COOK, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge.

ZAHN 1888-1892 : Theodor ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 vol., Erlangen – Leipzig.

ZAHN 1900 : Theodor ZAHN, « Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer », *Neue kirchliche Zeitschrift*, 11 p. 788-806.

ZIEGENAUS 1990 : Anton ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, I, 3a (2. Teil), Freiburg – Basel – Wien.



LA RÉCEPTION DES VERSIONS SYRIAQUES DE LA BIBLE : L'APPORT DES CITATIONS PATRISTIQUES

Bas ter Haar ROMENY
Université de Leyde

Les Pères et l'édition de la Peshitta de Leyde

À la fin des années cinquante, l'Institut de la Peshitta de Leyde entreprit la publication de la Peshitta de l'Ancien Testament sous les auspices de l'IOSOT (International Organization for the Study of the Old Testament). Quatorze volumes ont déjà été publiés et quatre sont à venir. De plus, plusieurs études détaillées des manuscrits de la Peshitta nous ont donné une idée du développement du texte de cette version. Il reste cependant un *desideratum* important. En effet, l'apparat de l'édition de la Peshitta de Leyde est formé des seuls manuscrits bibliques. Or les éditions critiques « major » des autres versions, comme l'édition de la Septante de Göttingen, incluent aussi des citations des Pères. Il en va de même pour *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* de l'Institut pour la recherche textuelle sur le Nouveau Testament de Münster.

Le choix de ne pas inclure les Pères syriaques dans l'édition de la Peshitta de Leyde n'était cependant pas une omission. Dès le début du projet, il fut même noté que, pour aboutir à une image complète de l'histoire du texte, une meilleure connaissance des textes de l'Ancien Testament conservés dans la littérature patristique des Églises syriaques était une tâche à entreprendre en priorité, ne serait-ce que parce que les manuscrits dont nous disposons sont en petit nombre et pas nécessairement représentatifs [1]. Le témoignage des Pères a aussi joué un rôle important dans les discussions sur les origines de la Peshitta dans la littérature

1. Voir, par exemple, la préface générale de PESHITTA INSTITUTE 1966, p. vi, et cf. DE BOER 1981, p. 355.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 173-191.

académique au cours de la période qui a précédé la publication des premiers volumes. Toutefois, il fut décidé que le manque d'éditions critiques de la plus grande partie de cette littérature empêchait d'inclure ce matériel à ce stade. La littérature exégétique fut considérée comme un champ de recherche en soi dans lequel, dans la plupart des cas, un travail même élémentaire d'édition n'avait pas encore été fait.

À la fin des années 1990, il apparut que beaucoup de progrès avaient été accomplis dans l'étude des Pères syriaques depuis le commencement du projet Peshitta. Au cours des discussions à l'Institut de la Peshitta, l'idée s'imposa que le temps pouvait être venu de combler le manque que nous venons d'évoquer et d'inclure le témoignage des Père syriaques dans le projet Peshitta. Lucas Van Rompay, alors professeur d'araméen à l'Université de Leyde, et Konrad Jenner, alors directeur de l'Institut, jouèrent un grand rôle dans ce processus. Il fut décidé que je piloterais un projet sur les citations de la Genèse, des Psaumes et d'Isaïe dans la littérature exégétique syriaque. Ce projet a établi la trame de ce qui devint la Section VI de l'édition de la Peshitta de Leyde : édition et étude des citations des Pères syriaques. En outre, Jenner et moi-même avons organisé le troisième symposium sur la Peshitta[2]. Les versions mises à jour des communications faites à cette occasion ont été récemment publiées sous le titre de la rencontre *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy*[3].

En me fondant sur ma recherche pour la Section VI de l'Édition et sur les communications du troisième symposium de la Peshitta, je proposerai ici quatre points. Premièrement, je voudrais expliquer pourquoi nous devons explorer les œuvres des Pères de l'Église pour l'étude du texte de la Peshitta de l'Ancien Testament. Cela nous amènera à la deuxième question : les citations patristiques sont-elles des témoins entièrement fiables ? En troisième point, je présenterai quelques-uns des résultats de l'étude du texte des Pères pour notre connaissance du développement de la Peshitta. Ici, les réponses aux deux premières questions se rejoignent : le témoignage des Pères apparaît fiable et indispensable. Quatrièmement, je montrerai que les chrétiens de langue syriaque étaient conscients de l'existence de différentes versions du texte biblique : plusieurs d'entre eux citent souvent d'autres versions que celle de la Peshitta dans leurs commentaires ; d'autres remplacent simplement la Peshitta par un texte différent.

2. Qui s'est tenue au château Oud Poelgeest près de Leyde du 12 au 15 août 2001.
3. ROMENY 2006b.

Pourquoi les spécialistes de la Peshitta doivent-ils étudier les Pères de l'Église ?

Examinons d'abord la question de savoir pourquoi les citations des Pères sont si importantes pour la recherche sur la Peshitta de l'Ancien Testament. Ma réponse est en plusieurs points.

Tout d'abord, il y a un aspect qualitatif. Le nombre de manuscrits de la Peshitta avant le XII[e] siècle est très faible. Il reste seulement quatre manuscrits de Bibles complètes. Bien sûr davantage de manuscrits sont conservés, contenant un groupe de livres ou même seulement un seul livre, mais un simple regard sur une page de l'édition de Leyde, montre qu'il n'y a souvent pas plus de dix ou douze témoins pour établir le texte. Bien sûr, la quantité en soi n'est pas nécessairement importante. Si l'on a l'autographe d'un texte, un seul manuscrit suffit ! Le problème est que nous ne savons pas si les manuscrits qui nous sont parvenus représentent la tradition dans son ensemble. Notre corpus de manuscrits est essentiellement déterminé par ce que feu David Lane a appelé « Chance and personality », c'est-à-dire les idées, les intérêts et les circonstances de ceux qui ont conservé et ceux qui ont collectionné les manuscrits [4].

Non seulement le corpus ne représente qu'un petit échantillon des manuscrits bibliques qui ont été utilisés au Proche-Orient, mais son contenu est accidentel et n'est pas nécessairement représentatif, de sorte que nous ne sommes pas en mesure de pouvoir écarter un témoignage sous prétexte qu'il serait difficile à obtenir.

Un second argument tient au fait que les plus anciens manuscrits de Bible qui nous restent ont été écrits trois siècles après que la Peshitta a été rédigée. La date d'un manuscrit est bien sûr seulement un *terminus ad quem*, mais nous devrions nous estimer heureux d'avoir des témoins qui nous permettent de remonter plus haut. C'est pourquoi on a déjà beaucoup porté attention à Éphrem, Aphrahat et aux leçons attribuées à *Ho Súros*, « le Syrien ». Ces témoins sont en fait notre seule source certaine pour le IV[e] siècle. Cela m'amène à mon troisième argument : les citations d'un Père peuvent nous aider à replacer une forme de texte donnée dans son contexte chronologique et géographique. Cela n'est pas seulement important pour la période la plus ancienne, mais peut aussi corroborer ou corriger notre vision des développements postérieurs [5]. Nous pouvons même dessiner la réception d'un livre entier. Ainsi, dans la contribution de David Phillips au Troisième Symposium sur la Peshitta, ont surgi les

4. LANE 1993, p. 39.

5. L'évolution du texte est un événement interne à l'histoire des Églises syriaques, comme David Lane avait l'habitude de le dire : voir LANE 1993 et 1994.

questions de canonicité [6]. Avec les manuscrits bibliques, les témoins patristiques peuvent contrebalancer notre vision des traditions concernant la réception d'un livre tel que celui des Chroniques dans les Églises syriaques. Jusqu'à présent, les spécialistes ont trop dépendu des affirmations des anciens « théoriciens » de la canonicité. Ainsi, il apparaît que l'Église syriaque de l'Est n'a pas rejeté sans plus le livre des Chroniques, comme on l'a souvent affirmé. Au temps d''Abdisho', mais peut-être plus tôt, le livre était complètement incorporé dans le Canon.

Il y a un autre argument en faveur de l'étude des Pères : ils peuvent nous aider à comprendre le texte de la Peshitta. Alison Salvesen a attiré l'attention sur les questions lexicales [7]. Les listes des mots obscurs dans le *Scholion* de Théodore bar Koni nous rappellent que le texte de la Peshitta contenait des hébraïsmes, des archaïsmes et des termes techniques obscurs qui avaient besoin d'être expliqués aux lecteurs des siècles passés. Ils peuvent être comparés aux changements lexicaux de la révision de l'Ancien Testament par Jacques d'Édesse. Les traducteurs du projet *The Bible of Edessa* seront heureux d'apprendre qu'ils ne sont pas les seuls à être perplexes devant plusieurs des expressions de la Peshitta, même si ce que Théodore et Jacques trouvaient difficile et qu'ils nous ont expliqué n'est pas toujours ce que nous ne comprenons pas. Il va de soi que ce matériel est aussi très utile à ceux qui étudient l'évolution lexicale et sémantique syriaque. À propos de linguistique, il faut noter que des différences entre la manière dont un verset apparaît dans les manuscrits syriaques, et la manière dont il est cité par un Père, peuvent aussi indiquer des hébraïsmes dans la traduction originale ou des évolutions de la syntaxe syriaque.

L'importance d'une enquête bien documentée et systématique dans les Pères syriaques peut être illustrée par le destin de l'hypothèse de Vööbus, celle d'une *Vetus Syra* de l'Ancien Testament. Il postulait l'influence d'une ancienne version syriaque « sauvage », proche des origines targumiques supposées de la Bible syriaque [8]. Les citations patristiques ont joué un rôle très important dans son argumentation. Il avait sélectionné seulement les questions qui confortaient ses idées, sans considérer la tradition manuscrite, ni le contexte du commentaire ou la manière dont un auteur cite la Bible, et sans obtenir une image plus complète du texte biblique utilisé. Des études plus récentes des manuscrits bibliques et des citations des Pères n'ont pas confirmé ses idées [9].

6. PHILLIPS 2006.
7. SALVESEN 2006.
8. VÖÖBUS 1958.
9. Voir entre autres, KOSTER 1977, p. 198-212 ; KOSTER 1998, p. 23-30 ; WEITZMAN 1999, p. 105-106, 129-149 et ROMENY 1997, p. 80-81.

Les Pères de l'Église sont-ils des témoins fiables du texte biblique ?

Bien que l'étude des Pères constitue un apport significatif aux discussions sur les origines de la Peshitta et que le travail pionnier de Gustav Diettrich ait déjà appelé à une étude complète des sources patristiques syriaques [10], Moshe Goshen-Gottstein avertit qu'« on ne peut pas dire qu'aucun des anciens commentaires et autres textes cite de manière constante la Peshitta *verbatim* à partir de textes écrits. » [11]. Il souligne aussi un autre problème : il y a quelques citations qui semblent appartenir à une tradition autre que celle de la Peshitta. À son avis, les Pères pourraient seulement confirmer des hypothèses. Il maintient que pour une *editio minor*, « ce qu'on gagnerait à une utilisation des commentaires et des homélies ... justifierait difficilement l'effort. » [12]

Quand on feuillette le volume des actes du Troisième Symposium Peshitta, il est évident que personne ne partage complètement l'attitude négative de Goshen-Gottstein envers les citations patristiques. On doit cependant signaler le pessimisme de David Lane [13].

Son étude des citations du *Lévitique* dans nombre d'auteurs lui a montré d'abord et avant tout que la citation est un genre rhétorique ; elle vise le sens plutôt que le mot-à-mot. Bien qu'il puisse y avoir des erreurs dans les citations par défaillance de mémoire, le plus souvent c'est l'argument dans lequel la citation se déploie, qui détermine la forme de celle-ci. En conséquence, Lane formule sa Première Loi comme suit :

> « L'ignorance du but et de la méthode d'un auteur invalide l'usage des citations de cet auteur comme témoin d'une lecture singulière ou d'un type de texte »

Et son « Premier amendement » est :

> « Le caractère de la littérature citée influence son choix et son traitement. »

Ces règles ne rendent pas l'usage des citations complètement impossible, mais elle nous invitent à la plus grande prudence.

Plus optimiste est Bob Owens, qui relève le gant et argumente qu'au cours des années passées, une succession d'études minutieuses des citations de la Bible syriaque a découvert un profil textuel cohérent dans le

10. Cf. la préface dans DIETTRICH 1905.
11. GOSHEN-GOTTSTEIN 1960, p. 197 (réimpr., p. 60).
12. GOSHEN-GOTTSTEIN 1960, p. 199 (réimpr., p. 62).
13. LANE 2006 ; cf. LANE 1998 et 2001.

corpus analysé [14]. Il maintient que la plupart des auteurs patristiques n'ont pas abandonné l'intention de reproduire leur texte biblique lorsqu'ils citent les Écritures. Sa propre étude de l'usage du Livre des *Proverbes* dans Aphrahat montre un accord ferme du texte de ce dernier avec celui de la majorité des manuscrits bibliques, confirmant les résultats de ses premières études des textes de la *Genèse*, de l'*Exode*, du *Lévitique* et du *Siracide* dans Aphrahat [15].

Lane et Owens semblent d'accord pour dire qu'une bonne connaissance de la méthode d'un auteur, des exigences de son argumentation et du genre de textes cités sont les conditions requises avant même de commencer à penser à collationner ses citations bibliques. Il y a toutefois une autre question à garder à l'esprit : celle du genre du texte dans lequel la Bible est citée. Ainsi Lucas Van Rompay met en avant les commentaires exégétiques comme particulièrement utiles aux spécialistes du texte de la Peshitta [16]. Ces commentaires sont étroitement liés au texte biblique qu'ils suivent dans leur structure et leur composition. Il explique que l'attitude sceptique envers les citations patristiques, telle celle de Goshen-Gottstein, vient d'un usage sans discernement de citations provenant de toutes sortes de sources. Van Rompay souligne que les commentaires sont différents des homélies et d'autres genres encore. Ainsi, selon lui, Éphrem avait en main un manuscrit biblique quand il écrivait ses commentaires sur *Genèse* et *Exode*, tandis qu'Aphrahat citait la Bible de manière approximative dans ses *Démonstrations* ; il est difficile de croire que ce dernier a pris ses citations dans un texte écrit et non dans sa mémoire. Le rôle d'un texte biblique dans les commentaires exige que nous étudiions ceux-ci comme une catégorie particulière de documents [17].

Les différents genres liturgiques sont particulièrement difficiles à utiliser pour l'étude du texte biblique. Dans son allocution centrale au Troisième Symposium sur la Peshitta, Sebastian Brock a souligné que les textes liturgiques sont remplis d'allusions à des passages bibliques, mais changent délibérément l'ordre des mots afin d'établir des liens avec d'autres passages [18]. Il donne des exemples qui montrent comment la critique textuelle peut facilement être trompée par le transfert de termes

14. OWENS 2006, note 27 à la p. 240-241.

15. OWENS 2006, 1983, 1988, et 1989, respectivement.

16. VAN ROMPAY 2006.

17. Dans un appendice à son article, Van Rompay fait la liste des commentaires qui devraient être pris en compte dans une édition de la Peshitta de l'Ancien Testament. Cette liste est aussi d'une grande utilité pour ceux qui préparent la traduction anglaise de la Peshitta, *The Bible of Edessa*.

18. BROCK 2006.

liturgiques aux citations des passages bibliques correspondants. D'un autre côté, il montre aussi la richesse de ce matériel, en images mais aussi en reliquats de leçons du *Diatessaron*, de traditions targumiques et de connexions exégétiques.

Dans son article sur *La controverse contre un Juif* de Serge le Stylite, Peter Hayman divise la nature de ses citations bibliques en plusieurs catégories [19]. Il montre que, même dans ce type de littérature polémique, un groupe de citations est formé de citations directes et exactes de la Peshitta. Ce n'est donc pas seulement le genre de la controverse que l'on doit prendre en compte, mais aussi la méthode spécifique de l'auteur. Bien que la nature des commentaires les rende plus aptes à l'étude du texte biblique, Van Rompay est d'accord avec Lane et Owens pour dire qu'avant de recueillir des citations dans un texte, on doit se familiariser avec le style et la technique de l'auteur. Ainsi les paragraphes où Éphrem fait des résumés, dans lesquels le texte biblique apparaît dans une forme éditée, doivent être distingués des citations intégrales au commencement de chaque paragraphe [20].

Les Pères et notre image de l'histoire du texte de la Peshitta

Mais l'étude de ces commentaires vaut-elle tant de soucis et en quoi contribuent-ils à notre connaissance de l'histoire du texte ?

Si nous sommes à la recherche du plus ancien témoin du texte de la Peshitta, Jan Joosten attire justement l'attention sur le fait que le premier auteur patristique à citer la Peshitta de l'Ancien Testament est Tatien, l'auteur du *Diatessaron* au IIe siècle [21]. Joosten explore les versions syriaques du Nouveau Testament comme témoins de l'Ancien Testament syriaque. Il démontre que les plus anciens traducteurs ont tendance à suivre la Peshitta quand ils traduisent les citations de l'Ancien Testament. C'est la tradition plus récente qui a corrigé les leçons d'après le texte grec du Nouveau Testament. Il vaudrait la peine de poursuivre l'inventaire de la nature précise de ces citations de l'Ancien Testament.

Des recherches systématiques ont déjà été faites sur le texte de la Genèse dans Éphrem [22]. Il apparaît que ses citations du IVe siècle peuvent être situées entre l'ancien manuscrit 5b1 et le texte tardif de la Peshitta nommé « stade BTR » par Marinus Koster. On ne peut toutefois pas

19. HAYMAN 2006.
20. VAN ROMPAY 2006, p. 32.
21. JOOSTEN 2006.
22. JANSON 1998 ; ROMENY 1995, 1997; résumé dans VAN ROMPAY 2006, p. 32-36.

discerner un développement linéaire depuis le 5b1 jusqu'à Éphrem, puis jusqu'à 7a1 ou aux autres manuscrits BTR. Ce texte d'Éphrem doit plutôt être vu comme un témoin d'un stade ancien de la tradition, stade caractérisé par un degré limité [23] de diversité.

Les leçons grecques attribuées à *Ho Súros* dans les œuvres d'Eusèbe d'Émèse, également du IV^e^ siècle, confirment cette image, comme aussi les citations d'Aphrahat, étudiées en détail par Owens. Autant qu'elles puissent être utilisées, ces dernières montrent que le texte BTR récent était déjà présent au IV^e^ siècle. Je suis d'accord avec Koster pour dire que la tradition textuelle s'est progressivement éloignée de l'original hébreu, mais les leçons des Pères démontrent que plusieurs des nouvelles leçons identifiées dans des manuscrits bibliques bien plus récents étaient déjà en usage avant le IV^e^ siècle. Ces leçons patristiques font clairement apparaître aussi que la diversité des formes de texte était plus grande que ce que les manuscrits bibliques montrent : le développement à partir de l'hébreu s'est effectué à différents endroits et de diverses manières.

Considérons à nouveau le modèle des trois stades de Koster, au vu de notre connaissance du témoignage des Pères pour le texte de la Peshitta au cours des premiers siècles de son existence. Koster suggère un développement linéaire depuis le stade 0, la traduction originale, qui était proche de l'original hébreu, puis le stade 1, celui du plus ancien texte accessible, jusqu'au stade 2 (BTR), celui du texte moyen des manuscrits des VII^e^ et VIII^e^ siècles, et de là, au stade 3 (TR) [24], celui du *Textus receptus* ou texte standard tardif. Mon problème était que plusieurs des formulations de Koster et spécialement ses schémas, suggèrent que 5b1 et 9a1 *ensemble* seraient à prendre comme représentatifs du stade 1 [25]. Cela mettrait en péril la nature linéaire de son modèle, car les témoins individuels choisis ne peuvent pas être reliés génétiquement. En fait, ce qui peut être démontré, c'est que 5b1 diverge et est le résultat de son propre développement plus limité à partir de l'hébreu [26].

23. Limité en comparaison de la diversité dans la tradition de la Septante, par exemple. La tradition de la Peshitta est relativement homogène ; voir KOSTER 1993, p. 251.

24. KOSTER 1977, p. 527-535 ; aussi, par exemple, dans KOSTER 2004, p. 297-301.

25. J'ai formulé cela dans ROMENY 2005, p. 172, n. 8, en me référant à KOSTER 2004, p. 300. Voir aussi KOSTER 1977, p. 184, 186 (« the 5b1 period ») ; KOSTER 2003, p. 226-227 ; aussi bien que le diagramme de KOSTER 1993, p. 266, et KOSTER 2004, p. 312. Cf. aussi la conception qu'a Weitzman du modèle de Koster et de celui de Jenner ; voir note 31 ci-dessous.

26. Koster lui-même en a fait la démonstration pour le livre de l'Exode, voir KOSTER 1977, p. 186, 528 ; KOSTER 1993, p. 242. Pour le livre de la Genèse, voir ROMENY 1995.

Un débat récent a apporté une certaine clarification [27]. Koster souligne que son modèle a pour but de montrer « le dessin élémentaire de développement du courant principal de la tradition du texte » [28] et il concède que 5b1 et 9a1 ne doivent pas être considérés comme représentatifs au sens que je viens d'esquisser. Les variantes singulières de 5b1 et 9a1 devraient être vues comme attestant « un stade authentiquement ancien du texte de la Peshitta *dans la mesure où ils s'accordent avec le texte massorétique* » [29]. Le stade 1 devrait ainsi être vu comme une abstraction : s'il devait être associé à un manuscrit, ce serait le manuscrit perdu *x* qui était l'ancêtre du manuscrit perdu *y* qui était la source du texte BTR. 5b1 et 9a1 sont représentatifs, non dans le sens qu'ils seraient identiques à *x*, mais dans le sens qu'ils indiquent *x*, qu'ils nous aident à reconstruire *x*. Un schéma semblable pourrait être proposé pour les autres stades : ils ne doivent pas être vus comme des périodes, mais comme des types. Formulée de cette façon, il n'y a pas d'objection à la nature linéaire et diachronique du modèle. Il est essentiel, cependant, que la définition abstraite du stade 1 de Koster, telle qu'elle résulte de cette clarification, soit distinguée de l'usage que fait Koster du premier stade dans d'autres cas [30] où il l'applique dans un sens temporel, comme le texte de la période du IV^e^ au VI^e^ siècle.

Si l'on raisonne simplement sur la base des manuscrits bibliques, une image d'une première période homogène pourrait se dessiner, puisque pour la plupart des livres, il n'y a qu'un seul manuscrit comme 5b1 et 9a1. Weitzman, Jenner et moi-même avons interprété Koster de cette façon, en comprenant ses stades dans le sens de périodes et en prenant le mot « représentation » dans un sens plus absolu [31]. Cela amènerait à dire qu'il a fallu quelque temps avant que le texte commence son développement à partir de l'hébreu. Certes, Koster a d'abord suggéré que BTR est né aux environs de 450 [32]. Considérant cela, Jenner parle de « l'aspect longitudinal » du modèle de Koster. Cependant, si nous parlons de périodes plutôt que de stades abstraits, Koster est d'accord pour dire que le texte de la première période n'était pas homogène du tout [33]. Il est prêt à inclure les Pères

27. Communication orale du 31 octobre 2007.

28. KOSTER 2003, p. 225.

29. KOSTER 2004, p. 298, mes italiques.

30. KOSTER 1993, p. 242, et KOSTER 2003, p. 227.

31. WEITZMAN 1999, p. 305-306 ; JENNER 2005, p. 256-259, et en particulier n. 82.

32. KOSTER 1977, p. 183 ; mais voir note 545 à la p. 591, et p. 196. Ma formulation « Koster's idea that there was no BTR before the seventh century » (ROMENY 2006a, p. 162) était incorrecte.

33. KOSTER 2003, p. 227, dit : « Originally, the MSS of the first stage [à interpréter dans le sens général de période, non comme stade 1] probably were far more dispersed

du IV^e siècle dans le tableau, ce qui nous fait percevoir un spectre complet de textes. En addition au manuscrit *x*, reconstruit par Koster (Stade 1 dans un sens abstrait et intemporel), nous trouvons aussi des textes très proches de BTR et des textes intermédiaires : Éphrem et Eusèbe d'Émèse appuient parfois 5b1, quelquefois reflètent le texte de BTR contre 5b1, et quelquefois ont des leçons uniques qui sont, soit proches de l'hébreu, soit plus éloignées de lui. En même temps, Aphrahat semble proche de BTR en de nombreux endroits, et Gelston a même défendu l'idée que beaucoup de variantes TR pourraient se trouver à ce stade [34]. Il apparaît au moins que BTR, le texte moyen du VII^e et du VIII^e siècle, existait déjà à la plus ancienne période accessible. Sur la base de ce que livrent les Pères, Koster daterait volontiers BTR de 300 [35]. De la sorte, nous sommes tous d'accord pour dire que le premier grand pas dans le développement à partir de l'hébreu ne fut pas l'affaire de nombreux siècles, mais dura les cent cinquante premières années de l'existence de la Peshitta [36]. Koster et Weitzman [37] s'accordent aussi pour dire que le fait que le texte d'Aphrahat, le sage persan, soit le plus proche de BTR suggère que les leçons de BTR se sont répandues d'est en ouest, ce qui prit un long moment, comme nous le verrons [38].

Entretemps, il est devenu clair aussi que les Pères peuvent illustrer et corriger notre tableau de la transition entre le texte BTR du second stade de la tradition et le *Textus Receptus* (TR), c'est-à-dire le texte standard plus tardif, le troisième stade. De nouveau, les Pères peuvent aider à visualiser l'étendue géographique du texte standard et à déterminer quand celui-ci est devenu disponible. Il apparaît que, parmi les syro-occidentaux, même les auteurs tardifs ont préservé des variantes qui remontent au plus ancien stade de la tradition. Ainsi, le texte biblique du commentaire datant du IX^e siècle du moine Sévère nous enseigne qu'à l'ouest, une variation

than the BTR MSS. ». Voir aussi KOSTER 2004, p. 301 avec la citation de Theodor Nöldeke (encore tout à fait valable !) à la n. 16.

34. GELSTON 1987, p. 88, avec des modifications dans GELSTON 1998, p. 135 (cf. ROMENY 2006a, p. 161).

35. Communication orale du 31 octobre 2007.

36. En d'autres mots, à la période la plus ancienne accessible (les IV^e et V^e siècles), les stades 1 et 2 de ce que nous considérons comme le courant principal de la tradition (seulement dans le sens où ils donnent éventuellement naissance au stade 3, et non sur la base de leur force supposée à un moment quelconque) existèrent l'un à côté de l'autre. Logiquement, le stade 2 s'est développé à partir du stade 1, mais cela survint avant 300, à une période sur laquelle nous n'avons pas de sources suffisantes.

37. WEITZMAN 1999, p. 301-302.

38. KOSTER 2003, p. 232

était encore possible aussi tardivement que le IX^e^ siècle et que le manuscrit biblique 9a1 n'était pas un cas isolé [39]. Sur la base des manuscrits bibliques, il a déjà été suggéré que le texte standard pourrait être originaire de l'est [40]. Bien entendu, le *Scholion* du syro-oriental Theodore bar Koni, achevé en 792, apporte une preuve supplémentaire en faveur de l'idée que le texte standard avait déjà cours en Orient au VIII^e^ siècle [41]. Si Jenner a vraiment raison quand il dit que ce standard a été promu par le catholicos-patriarche Timothée I^er^ [42], il a dû se fonder sur un texte préexistant. Koster maintenant admet aussi que TR doit être daté au moins un siècle plus tôt que ce qu'on supposait, c'est-à-dire en 750 au lieu de 850 [43].

Tout cela démontre combien les documents patristiques peuvent illustrer et parfois même corriger un tableau qui était fondé seulement sur les manuscrits bibliques. Pourtant, les Pères sont importants d'une autre manière encore pour notre connaissance de l'histoire du texte : les lecteurs d'un texte influencent sa tradition. On en voit un exemple dans les détails « paratextuels », ainsi que David Taylor l'a souligné [44]. L'un de ses projets de recherche concerne la situation complexe des intitulés des Psaumes dans la tradition syro-occidentale. Les plus anciens intitulés syro-occidentaux identifiés proviennent du commentaire de Daniel de Salah. Taylor émet l'hypothèse que les intitulés utilisés avant Daniel étaient ceux de Théodore de Mopsueste. Les auteurs syro-occidentaux ultérieurs comme Denys bar Salibi et Barhebraeus retournèrent à cette tradition, désormais anonyme. Une troisième source était formée par une liste d'hypothèses attribuées à Eusèbe de Césarée. Au Troisième Symposium de la Peshitta, Arie van der Kooij a discuté un autre cas de détail paratextuel : les explications historiques que nous trouvons dans les manuscrits de la Peshitta du livre de Daniel, et en particulier l'identification des quatre royaumes de Daniel 7 [45]. Ces explications ont été ajoutées au texte

39. ROMENY 2006a.

40. Voir déjà KOSTER 1977, p. 531 ; discussion dans WEITZMAN 1999, p. 302-305.

41. Mes autres arguments utilisent les matériaux invoqués par Gelston (voir note 34 ci-dessus) et le manuscrit 8j1 pour Isaïe.

42. JENNER 1988, p. 209-216.

43. Lettre du 16 août 2006 ; ici, il discute aussi l'influence des sigles utilisés par l'Institut Peshitta : à se fier à ses sigles, on pense que 9b1, 9c1, et 9d1 sont des manuscrits du IX^e^ siècle. En réalité, ils peuvent être plus anciens : la *List of Peshitta Manuscripts* (PESHITTA INSTITUTE 1961) date en fait 9b1 and 9d1 des « VIII^e^-IX^e^ » and 9c1 du « VIII^e^-X^e^ » siècles. Sur ce sujet, voir aussi JENNER 1993. Voir KOSTER 1977, p. 183, pour la date originelle de 850.

44. TAYLOR 2006.

45. VAN DER KOOIJ 2006.

syriaque, probablement sous l'influence des traditions exégétiques grecques, à un stade ultérieur. Cela a dû se passer après Aphrahat, mais avant le VI^e siècle.

Les Pères et les alternatives à la Peshitta

Un trait frappant des commentaires syriaques, dû à la position culturelle et linguistique des Églises syriaques, est que leurs auteurs sont conscients de l'existence de diverses autres versions du texte biblique. Ils font souvent référence aux leçons de « l'hébreu » et du « grec ». Les premières leçons alternatives présentes dans les commentaires syriaques sont toutefois celles des Targums. Dans le *Commentaire sur la Genèse* d'Éphrem, celui-ci montre ici et là qu'il est au courant de l'existence d'une autre leçon qui peut dans tous les cas être mise en relation avec les Targums, en particulier celui d'Onqelos[46]. Son contemporain Eusèbe d'Émèse, expliquant un passage, dit que « parmi les Syriens, certains le lisent comme il est dans notre texte (c.-à.-d., la Septante), et d'autres de la manière suivante », et de donner une lecture proche de celle du Targum Onqelos.

Eusèbe d'Émèse écrit en grec, et donne « l'hébreu » et « le syriaque » comme leçons alternatives à celle de la Septante. Dans les siècles suivants, les rôles sont renversés : les commentaires syriaques citent « le grec » et quelquefois « l'hébreu » comme alternatives à la Peshitta. Comme rien ne nous indique qu'aucun des exégètes syriaques connaissait réellement l'hébreu[47], nous devons présumer qu'ils tenaient leur connaissance en partie de leurs sources grecques et en partie d'informateurs ; certaines des leçons targumiques mentionnées plus haut peuvent même avoir joué un rôle, soit directement, soit via des informateurs. La Bible grecque avait gagné une bien plus grande popularité ; pour les syro-orthodoxes, elle devint même un sérieux rival à la Peshitta.

La première série de leçons du grec semble être entrée dans la tradition en réponse au problème qui s'est posé aux traducteurs syro-orientaux de Théodore de Mopsueste au V^e et au VI^e siècles. L'approche habituelle des traducteurs des commentaires bibliques grecs était d'adopter le texte de la Peshitta au lieu de traduire le texte biblique grec tel qu'il se trouvait dans leur modèle. Dans certains cas, cependant, la Peshitta de l'Ancien

46. VAN ROMPAY 2006, p. 35-36, avec des références supplémentaires. Sur la possibilité que Bardesane ait cité le Targum plutôt que la Peshitta, voir JANSMA 1970 ; on trouvera une autre explication dans VAN DER KOOIJ 1997.

47. Pour Jacques d'Édesse, voir maintenant SALVESEN 2001 ; pour Isho'dad, voir LUND 2006.

Testament, fondée sur le texte hébreu, était si différente de la Septante, que le passage exégétique devenait incompréhensible. On peut penser à des passages où la Septante présentait un problème qu'expliquait Théodore, alors que la Peshitta avait un texte simple. Là où les traducteurs trouvaient de telles divergences entre la Peshitta et le texte biblique grec de Théodore, ils donnaient les deux leçons, en introduisant celle qui était fondée sur la Septante par le mot *yawnaya*, « le grec » [48]. Les traducteurs syro-occidentaux des commentaires grecs furent confrontés au même problème et commencèrent à remplacer la Peshitta, comme source des leçons de l'Ancien Testament, par leur propre traduction du texte biblique des commentaires.

Pour nous, ce peut être une véritable énigme que d'essayer de déceler quelle version cite un auteur. Dans la tradition syro-orientale, nous sommes aidés par le fait que les leçons du grec sont désignées comme *yawnaya*. Le problème est que les traducteurs, les utilisateurs postérieurs et les copistes ne furent pas toujours constants. En outre, plusieurs réalités différentes peuvent être désignées sous le nom *yawnaya*, spécialement depuis l'introduction de la Syro-Hexaplaire chez les syro-orientaux par le catholicos-patriarche Timothée I[er] au début du IX[e] siècle [49]. Ainsi, *yawnaya* chez Isho'dad peut se référer à des traductions *ad hoc* du texte biblique grec des commentaires composant sa source ou à des citations directes de la Syro-Hexaplaire [50]. De même, ses références aux trois révisions juives remontent soit aux commentaires qui forment sa source, soit aux marges de la Syro-Hexaplaire. Dans la tradition syro-occidentale, la situation n'est guère meilleure, bien que la confusion ne soit pas du même ordre. Là, les leçons du grec ne sont habituellement pas indiquées, et l'on doit se débrouiller pour déceler si le texte biblique est tiré de la Peshitta, de la traduction philoxénienne, de la Syro-Hexaplaire ou traduite à frais nouveaux directement sur le commentaire en cause.

Dans des cas comme celui des *Glaphyra* de Cyrille, dont le texte de la traduction a été transmis directement, la situation est assez claire. Ce texte particulier nous parvient même avec une explication au lecteur indiquant que le texte biblique a été rendu « tel qu'il est dans le grec ». Pourtant, quelques chercheurs ont objecté que dans ce texte et dans certains autres textes comparables, tels que la version longue de l'*Exposition sur les Psaumes* d'Athanase, les citations bibliques sont tirées d'une version

48. Cette manière de faire a été décrite d'abord par JANSMA 1962, p. 82-83. Toutes les références, ainsi qu'une discussion nuancée de cette pratique, se trouvent dans VAN ROMPAY 1986, p. xxxviii.

49. ROMENY 2001a.

50. SALVESEN 1997 ; LEONHARD 2001, p. 31-50 ; ROMENY 2001b.

philoxénienne du livre biblique en question [51]. Comme j'ai eu l'occasion de le discuter ailleurs, cette assertion semble improbable autant qu'inutile : les traducteurs connaissaient très bien le grec, et consulter toutes les citations serait une procédure très lourde, qui se justifierait seulement si une version avait une plus grande autorité que celle d'un simple soutien pour se rapprocher du grec [52]. Le fait que les compositions originales de la même période et du même groupe n'utilisent pas la version philoxénienne est éloquent [53].

La situation peut devenir encore plus difficile dans les cas où nous avons affaire à une version courte de la traduction, tel l'abrégé de l'*Exposition sur les Psaumes* d'Athanase. Ici, l'éditeur a essayé de remplacer les citations par une autre version, en l'occurrence la Syro-Hexaplaire, qui était alors assurément, dans la première moitié du VII[e] siècle, considérée comme un modèle d'exactitude. Dans les textes homilétiques et autres, il eût été extrêmement fastidieux de suivre cette procédure. Mais le texte d'Athanase est un commentaire qui suit l'ordre du texte biblique, ce qui permettait de prendre en considération des citations d'une version existante. Pourtant, le résultat est un mélange de leçons syro-hexaplaires et de traductions *ad hoc* [54].

Le plus difficile pour ceux qui s'intéressent aux citations bibliques est les compilations exégétiques. Des textes comme la *Collection de Londres* donnent des citations de la Syro-Hexaplaire, mais adoptent aussi des traductions *ad hoc* du grec aussi bien que des leçons de la Peshitta provenant de ses sources, qui ne sont pas toujours clairement indiquées [55]. Dans le cas du *Commentaire sur les Psaumes* de Denys bar Salibi, on a longtemps pensé que son choix de la version biblique – la Peshitta ou une version syriaque fondée sur le grec – dépendait du principe qui gouvernait la forme et la structure de son ouvrage : la division entre les commentaires factuels et les commentaires spirituels. Steve Ryan a montré que ce n'était

51. GWYNN 1887, p. 433 ; VAN ROOY 2006b.

52. ROMENY 2007 ; voir aussi l'importante étude de Geoffrey Jenkins (JENKINS 1989, p. 186-199).

53. L'exception à la règle, ce sont les propres travaux de Philoxène écrits après 508, dans lesquels ce dernier est susceptible d'avoir utilisé la version faite pour lui par Polycarpe : voir JENKINS 1989. Sur les leçons du Siracide dans Philoxène, voir maintenant VAN PEURSEN 2006. Jacques d'Édesse aussi a cité la Peshitta dans ses compositions originales, sauf dans son *Hexaemeron*, qu'il a composé à la fin de sa vie, et dans lequel il cite sa propre version (SALVESEN 1999, p. xvi-xxv; ROMENY 2008).

54. VAN ROOY 2006a ; ROMENY 2006c, p. 309.

55. ROMENY 2006c.

pas le cas. En fait, la Syro-Hexaplaire n'y joue qu'un rôle mineur et Denys bar Salibi peut également utiliser la Peshitta pour des interprétations spirituelles. Plutôt que par la structure de l'ouvrage ou une quelconque conviction sur la traduction correcte de la Bible, le choix entre les versions semble avoir été dicté à Denys par ses sources, comme c'est le cas de la *Collection de Londres* [56].

Chez les syro-orientaux, les arguments pratiques et apologétiques ont joué un rôle quand ils font référence à des leçons alternatives ; a tout autant joué un rôle le désir d'élucider le texte ainsi que, peut-être, celui de paraître érudit [57]. Parmi les syro-occidentaux, il semblerait que la Bible grecque a tenté pendant un temps de remplacer complètement la Peshitta. Toutefois, cette dernière version est restée influente chez eux, même au VII[e] siècle, quand la popularité de la Syro-Hexaplaire était à son zénith. Une composition typique du VII[e] siècle, comme celle de la *Collection de Londres*, n'a pas pu se passer complètement de la Peshitta. Elle donne l'impression d'être une compagne grecque de la Bible syriaque. Au XIII[e] siècle, Barhebraeus aurait préféré écrire son *Trésor des mystères* sur la Syro-Hexaplaire, mais il eut à concéder que la Peshitta est « partout entre les mains des Syriens » [58].

Conclusion

Les manuscrits bibliques parvenus jusqu'à nous sont seulement un échantillon de ceux qui avaient cours au Proche-Orient ; cet échantillonnage est accidentel et pas nécessairement représentatif. Les plus anciens manuscrits d'Ancien Testament entiers furent en fait écrits plusieurs siècles après que la Peshitta eut été traduite. En conséquence, nous ne sommes en position d'écarter aucun document supplémentaire. De plus, les citations des Pères peuvent nous aider à placer certaines formes textuelles dans leur contexte chronologique et géographique et à interpréter les difficultés du texte de la Peshitta. L'histoire de la recherche nous enseigne aussi, cependant, que l'étude du texte biblique dans ces sources patristiques doit être effectuée avec le plus grand soin, en gardant à l'esprit une image claire de la nature et du genre de ces sources, leur approche de la Bible et la méthode exégétique qu'elles utilisent. Comme on ne peut étudier les citations bibliques sans une bonne vision de l'usage du texte et de la méthode exégétique qu'il suit, l'histoire du texte biblique et du

56. RYAN 2004, p. 46-52 ; RYAN 2006.
57. ROMENY 2001b, p. 452-455.
58. Discussion dans ROMENY 1999, p. 26-27.

contexte de son utilisation et de sa réception ne peuvent évidemment pas être séparés. En conséquence, les spécialistes de la Peshitta font aujourd'hui attention à l'histoire de l'exégèse et à la liturgie, de sorte qu'à travers cette clé, ils en sont venus à apprécier la richesse des comparaisons et l'imagerie qui se trouvent dans la littérature qu'ils traitent et la liturgie.

Ce n'est pas seulement la Peshitta que les exégètes syriaques utilisent, cependant. Des références à l'hébreu, aux Targums, à la Septante et aux *recentiores* attestent la position culturelle et linguistique des Églises syriaques et leur ouverture aux autres traditions. Les leçons bibliques jettent une lumière sur l'histoire des Églises syriaques, mais sont aussi des textes de valeur pour ceux qui s'intéressent à la forme des textes hébreux et grecs et à leur interprétation. Les citations de la Syro-Hexaplaire et des *recentiores* constituent des documents de grande valeur, mais sont aussi particulièrement difficiles d'accès.

traduction française d'Alain Desreumaux

Bibliographie

BROCK 2006 : Sebastian P. Brock, « The Use of the Syriac Versions in the Liturgy », dans ROMENY 2006b, p. 3-24.

DE BOER 1981 : P. A. H. DE BOER, « Towards an Edition of the Syriac Version of the Old Testament » (Peshitta Institute Communication 16), *Vetus Testamentum* 31, p. 346-357.

DIETTRICH 1905 : G. DIETTRICH, *Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia*, Gießen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 8).

GELSTON 1987 : Anthony GELSTON, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford.

GELSTON 1998 : Anthony GELSTON, « The Twelve Prophets, Peshitta and Targum », dans P. V. M. Flesher (éd.), *Targum Studies*, t. II. *Targum and Peshitta*, Atlanta, GA, p. 119-139 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

GOSHEN-GOTTSTEIN 1960 : Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta », dans Goshen-Gottstein, *Text and Language in Bible and Qumran*, Jerusalem, p. 163-204; réimp. dans Ch. Rabin (éd.) 1961, *Studies in the Bible*, Jerusalem, p. 26-67 (Scripta Hierosolymitana 8).

GWYNN 1887 : John GWYNN, « Polycarpus (5) », dans W. Smith et H. Wace (éds), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries*, t. IV, London, p. 431-434.

HAYMAN 2006 : A. Peter HAYMAN, « The Biblical Text in the Disputation of Sergius the Stylite against a Jew », dans ROMENY 2006b, p. 77-86.

JANSMA 1962 : Taeke JANSMA, « Théodore de Mopsueste, Interprétation du livre de la Genèse. Fragments de la version syriaque (B.M. Add. 17,189, fol. 17-21) », *Le Muséon* 75, p. 63-92.

JANSMA 1970 : Taeke JANSMA, « The Book of the Laws of Countries and the Peshitta Text of Genesis IX, 6 », *Parole de l'Orient* 1, p. 409-414.

JANSON 1998 : Aad G. P. JANSON, *De Abrahamcyclus in de Genesiscommentaar van Efrem de Syriër* (thèse de doctorat), Leiden.

JENKINS 1989 : R. G. JENKINS, *The Old Testament Quotations of Philoxenus of Mabbug*, Leuven (CSCO 514, Subs. 84).

JENNER 1988 : Konrad D. JENNER, « Some Introductory Remarks concerning the Study of 8a1 », dans P. B. Dirksen et M. J. Mulder (éds), *The Peshitta: Its Early Text and History. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden 30-31 August 1985*, Leiden, p. 200-224 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4).

JENNER 1993 : Konrad D. JENNER, « A Review of the Methods by which Syriac Biblical and Related Manuscripts have been Described and Analysed: Some Preliminary Remarks », *Aram* 5 [Festschrift Sebastian P. Brock], p. 255-266.

JENNER 2005 : Konrad D. JENNER, « La Peshitta : fille du texte massorétique ? », dans A. Schenker et Ph. Hugo (éds), *L'enfance de la Bible hébraïque : Histoire du texte de l'Ancien Testament*, Genève, p. 238-263 (Le monde de la Bible 52).

JOOSTEN 2006 : Jan JOOSTEN, « The Old Testament in the New: The Syriac Versions of the New Testament as a Witness to the Text of the Old Testament Peshitta », dans ROMENY 2006b, p. 99-106.

KOSTER 1977 : Marinus D. KOSTER, *The Peshitta of Exodus: The Development of Its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen-Amsterdam (Studia Semitica Neerlandica 19).

KOSTER 1993 : Marinus D. KOSTER, « Peshitta Revisited: A Reassessment of its Value as a Version », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 235-268.

KOSTER 1998 : Marinus D. KOSTER, « The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta », dans P. V. M. Flesher (éd.), *Targum Studies*, t. II. *Targum and Peshitta*, Atlanta, GA, p. 15-45 (South Florida Studies in the History of Judaism 165).

KOSTER 2003 : Marinus D. KOSTER, « A New Introduction to the Peshitta of the Old Testament » (compte-rendu de WEITZMAN 1999), *Aramaic Studies* 1, p. 211-246.

KOSTER 2004 : Marinus D. KOSTER, « 'Translation or Transmission? That is the Question' The Use of the Leiden O.T. Peshitta Edition », dans M. Augustin and H. M. Niemann (éds), *« Basel und Bibel »: Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old testament, Basel 2001*, Bern, p. 297-312.

LANE 1993 : David J. LANE, « Text, Scholar, and Church: The Place of the Leiden Peshitta within the Context of Scholastically and Ecclesiastically Definitive Versions », *Journal of Semitic Studies* 38, p. 33-47.

LANE 1994 : David J. LANE, *The Peshitta of Leviticus*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 6).

LANE 1998 : David J. LANE, « 'The Well of Life': Shubhalmaran's Use of Scripture », dans R. J. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum VII*, Roma, p. 49-59 (Orientalia Christiana Analecta 256).

LANE 2001 : David J. LANE, « 'Come here ..., and let us read': the Use of Psalms in Five Syriac Authors », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg (éds), *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, p. 410-429 (JSOT Supplement Series 333).

LANE 2006 : David J. LANE, « 'There is No Need of Turtle-Doves or Young Pigeons...' (Jacob of Sarug). Quotations and Non-Quotations of Leviticus in Selected Syriac Writers », dans ROMENY 2006b, p. 143-158.

LUND 2006 : Jerome A. LUND, « Isho'dad's Knowledge of Hebrew as Evidenced from his Treatment of Peshitta Ezekiel », dans ROMENY 2006b, p. 177-186.

OWENS 1983 : Robert J. OWENS, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 3).

OWENS 1988 : Robert J. OWENS, « Aphrahat as a Witness to the Early Syriac Text of Leviticus », dans P. B. Dirksen et M. J. Mulder (éds), *The Peshitta: Its Early Text and History. Papers Read at the Peshitta Symposium Held at Leiden 30-31 August 1985*, Leiden, p. 1-48 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4).

OWENS 1989 : Robert J. OWENS, « The Early Syriac Text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat », *Journal of Semitic Studies* 34, p. 39-75.

OWENS 2006 : Robert J. OWENS, « The Book of Proverbs in Aphrahat's Demonstrations », dans ROMENY 2006b, p. 221-241.

PESHITTA INSTITUTE 1961 : PESHITTA INSTITUTE, *List of Old Testament Peshitta Manuscripts (preliminary issue)*, Leiden.

PESHITTA INSTITUTE 1966 : PESHITTA INSTITUTE, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Sample edition: Song of Songs–Tobit–4 Ezra*, Leiden.

PHILLIPS 2006 : David PHILLIPS, « The Reception of Peshitta Chronicles: Some Elements for Investigation », dans ROMENY 2006b, p. 259-295.

ROMENY 1995 : Bas ter Haar ROMENY, « Techniques of Translation and Transmission in the Earliest Text Forms of the Syriac Version of Genesis », dans P. B. Dirksen et A. van der Kooij (éds), *The Peshitta as a Translation: Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993*, Leiden, p. 177-185 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8).

ROMENY 1997 : Bas ter Haar ROMENY, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Louvain (Traditio Exegetica Graeca 6).

ROMENY 1999 : Bas ter Haar ROMENY, « The Peshitta and its Rivals. On the Assessment of the Peshitta and Other Versions of the Old Testament in Syriac Exegetical Literature », *The Harp* 11-12, p. 21-31.

ROMENY 2001a : Bas ter Haar ROMENY, « Biblical Studies in the Church of the East: The Case of Catholicos Timothy I », dans M. F. Wiles et E. J. Yarnold (éds), *Studia Patristica*, t. XXXIV. *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999*, Louvain, p. 503-510.

ROMENY 2001b : Bas ter Haar ROMENY, « The Hebrew and the Greek as Alternatives to the Syriac Version in Išo'dad's Commentary on the Psalms », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg, *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, p. 431-456 (JSOT Supplement Series 333).

ROMENY 2006a : Bas ter Haar Romeny, « The Peshitta of Isaiah: Evidence from the Syriac Fathers », dans Wido van Peursen et Bas ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 149-164 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

ROMENY 2006b : Bas ter Haar ROMENY (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

ROMENY 2006c : Bas ter Haar ROMENY, « The Greek vs. the Peshitta in a West Syrian Exegetical Collection », dans ROMENY 2006b, p. 297-310.

ROMENY 2007 : Bas ter Haar ROMENY, « A Philoxenian-Harclean Tradition? Biblical Quotations in Syriac Translations from Greek », dans Wout Jac. Van Bekkum, Jan Willem Drijvers et Alex C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven, p. 59-76 (Orientalia Lovaniensia Analecta 170).

ROMENY 2008 : Bas ter Haar ROMENY, « Jacob of Edessa on Genesis: His Quotations of the Peshitta and his Revision of the Text », dans R. B. ter Haar Romeny et K. D. Jenner (éds), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden, à paraître (Monographs of the Peshitta Institute Leiden).

RYAN 2004 : Stephen D. RYAN, *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary on Psalms 73-82*, Paris (Les cahiers de la Revue biblique 57).

RYAN 2006 : Stephen D. RYAN, « The Reception of the Peshitta Psalter in Bar Salibi's Commentary on the Psalms », dans ROMENY 2006b, p. 327-338.

SALVESEN 2001 : Alison SALVESEN, « Did Jacob of Edessa Know Hebrew? », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg, *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, p. 457-467 (JSOT Supplement Series 333).

SALVESEN 2006 : Alison SALVESEN, « Obscure Words in the Peshitta of Samuel, according to Theodore bar Koni », dans ROMENY 2006b, p. 339-349.

TAYLOR 2006 : David G. K. TAYLOR, « The Psalm Headings in the West Syrian Tradition », dans ROMENY 2006b, p. 365-378.

VAN DER KOOIJ 1997 : Arie VAN DER KOOIJ, « Peshitta Genesis 6: 'Sons of God'—Angels or Judges », *Journal of Northwest Semitic Languages* 23, p. 43-51.

VAN DER KOOIJ 2006 : Arie VAN DER KOOIJ, « The Four Kingdoms in Peshitta Daniel 7 in the Light of the Early History of Interpretation », dans ROMENY 2006b, p. 123-129.

VAN PEURSEN 2006 : Wido VAN PEURSEN, « Sirach Quotations in the Discourses of Philoxenus of Mabbug: Text and Context », dans ROMENY 2006b, p. 243-258.

VAN ROMPAY 1986 : Lucas VAN ROMPAY, *Le commentaire sur Genèse–Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakır 22* [version], Louvain (CSCO 483, Syr. 205).

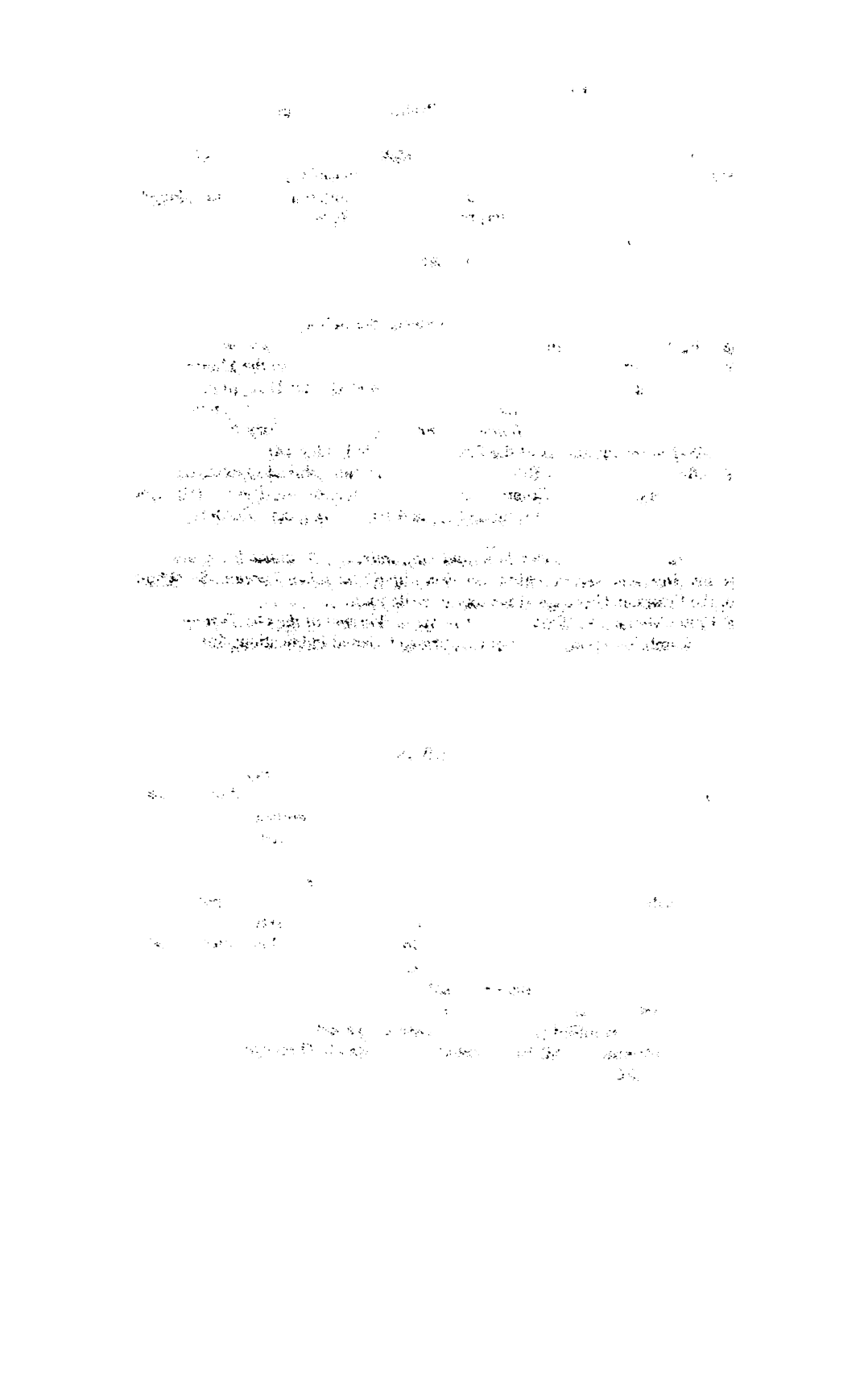
VAN ROMPAY 2006 : Lucas VAN ROMPAY, « Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition », dans ROMENY 2006b, p. 27-51.

VAN ROOY 2006a : Harry F. VAN ROOY, « The Text of the Psalms in the Shorter Syriac Commentary of Athanasius », dans Wido van Peursen et Bas ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 149-164 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

VAN ROOY 2006b : Harry F. VAN ROOY, « The Peshitta and Biblical Quotations in the Longer Syriac Version of the Commentary of Athanasius on the Psalms (BL Add. 14568), with special attention to Psalm 23 (24) and 102 (103) », dans ROMENY 2006b, p. 297-310.

VÖÖBUS 1958 : Arthur VÖÖBUS, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs: neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 9).

WEITZMAN 1999 : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge (University of Cambridge Oriental Publications 56).



LA DIFFUSION DES MANUSCRITS BIBLIQUES CONSERVÉS : TYPOLOGIE, ORGANISATION, NOMBRE ET ÉPOQUES DE COPIE

Wido VAN PEURSEN
Peshitta Institute Leiden

Quand le Peshitta Institute a commencé à préparer l'édition de Leyde de la Peshitta, une liste a été compilée de tous les manuscrits connus à l'époque [1], qui fut publiée en 1961. De nombreux ajouts sont parus dans les « Communications du Peshitta Institute », dans *Vetus Testamentum* jusqu'en 1992, puis dans le *Journal for the Aramaic Bible* et dans *Aramaic Studies*. La *Liste* se divise comme suit [2] :

– une section principale contenant la description des manuscrits, rangés par ordre alphabétique du nom de leur lieu de conservation ;

– un appendice contenant la description des manuscrits considérés comme perdus, impossibles à consulter ou qui ne devaient pas être utilisés pour l'édition ;

– un index suivant l'ordre alphanumérique des sigles (7a1, 8a1, 9a1... 17a1, 17a2, 17a3... 5b1, 6b1, 8b1... etc) ;

– un index suivant l'ordre des livres bibliques.

La partie principale de la *Liste* et les addenda parus dans les communications du Peshitta Institute contiennent au total trois cent soixante manuscrits, du V^e^ au XIX^e^ siècle. Dans l'appendice à la *Liste*, se trouvent

1. J'exprime toute ma reconnaissance à Konrad D. Jenner pour ses précieux commentaires sur une première version de cet article. La recherche sur laquelle repose cet article a été financée par l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (NWO).

2. Cf. *List*, p. iv.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 193-214.

environ deux cent trente manuscrits contenant les Psaumes ou les Odes et quarante manuscrits avec d'autres livres [3].

Maintenant que l'édition de la Peshitta de Leyde touche à sa fin, la liste va être complètement révisée et mise à jour : il ne s'agit pas seulement d'y insérer les additions parues dans les Communications du Peshitta Institute, mais bien de refondre complètement la description des manuscrits. On tiendra compte, selon les normes scientifiques actuelles, des informations codicologiques et paléographiques, de la classification des manuscrits, de leur valeur pour la critique textuelle comme pour l'histoire du texte et de leur position dans le stemma. Pour établir le modèle de la nouvelle *Liste*, la question essentielle porte sur les exigences auxquelles elle doit répondre pour être un instrument adapté à la recherche et sur les informations dont les chercheurs ont besoin [4].

Date et contenu des manuscrits de la Peshitta : première orientation

Dans la liste, chaque manuscrit a reçu un sigle contenant une information sur sa date probable et son contenu. Le sigle consiste en (1) un nombre indiquant le siècle du manuscrit ; (2) une lettre indiquant le contenu du manuscrit et (3) un numéro d'ordre. Ainsi 7a1 indique que ce manuscrit remonte au VII^{e} siècle et qu'il contient tout l'Ancien Testament.

De ce fait, la *Liste* donne une première idée de la distribution des manuscrits, de leur localisation actuelle et de leur contenu. En utilisant les sigles, on peut trier les manuscrits par date (le siècle indiqué par le premier nombre du sigle) et par contenu, indiqué par la lettre en deuxième position (Voir tableau 1). La première colonne donne la lettre du sigle (par ex. « a » en 7a1), la seconde son explication. La troisième colonne donne le nombre de manuscrits du V^{e} au XII^{e} siècle inclus. La quatrième colonne donne le nombre de manuscrits à partir du XIII^{e} siècle.

Quel que soit l'intérêt de cette information dérivée des sigles, elle prête à controverse. Les nombres bruts dans les sigles masquent que, souvent, la date d'un manuscrit est débattue. L'attribution respective des manuscrits 7a1, 8a1 et 9a1 aux VII^{e}, VIII^{e} et IX^{e} siècle a ainsi été contestée [5].

3. Comme nous l'avons dit, l'appendice regroupe les manuscrits qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas été utilisés dans l'apparat critique de l'édition, y compris les manuscrits considérés comme perdus.

4. Konrad D. Jenner a traité de certaines de ces questions dans sa thèse de doctorat (JENNER 1993a) et dans sa contribution au volume de la revue *Aram* en l'honneur de Sebastian Brock (JENNER 1993b). Nous nous appuyons ici sur ses études préliminaires.

5. Cf. JENNER 1993b.

Sigle	Contenu	nombre de mss jusqu'au XII[e] s.	nombre de mss à partir du XIII[e] s.
a	Ms. comprenant une Bible complète ou presque (AT + NT ou seulement AT)	4	21
b	Ms. contenant le Pentateuque	8	22
c	Ms. contenant le Beth Mawtbē	6	14
d	Ms. contenant les livres prophétiques	6	17
e	Ms. contenant Ch, Esd, Ne et les livres dits apocryphes	—	6
f	Ms. contenant Est, Jdt, Rt, Su, Tb	3	—
g	Ms. contenant un assemblage de livres inhabituel	4	28
h	Ms. contenant un seul livre	46	12
j	Ms. contenant des fragments de plusieurs livres	7	—
k	Fragments d'un seul livre	39	13
l	Lectionnaire [6]	13	26
m	Ms. massorétique	14	1
t	Psaumes et Odes [7]	21	16

Tableau 1 : Répartition des manuscrits par contenu

Les Bibles complètes (sigle : a)

Une première distinction doit être faite entre, d'une part, les manuscrits bibliques qui contiennent le texte complet d'au moins un livre de la Bible, et, d'autre part, ceux qui ne contiennent que des extraits, c'est-à-dire les manuscrits liturgiques et massorétiques [8]. Ainsi qu'il ressort du tableau 1, les manuscrits contenant l'ensemble de l'Ancien Testament (avec ou sans le Nouveau Testament) sont rares [9]. Si l'on ne tient pas compte des

6. Dans ce tableau, nous donnons les nombres de manuscrits mentionnés dans la *List*, mais il faut tenir compte de la remarque, p. 79 de cette même *Liste* : « The following summary list of lectionary-mss containing readings from the Old Testament is confined to the more accessible items. A detailed description of this class of mss (...) is under preparation and will be issued later ».
7. Il faut noter que les nombres donnés ici ne comprennent pas les quelque deux cent trente manuscrits contenant les Psaumes ou les Odes, donnés en appendice à la *List*.
8. Cf. JENNER 2005, p. 246-251. Pour les manuscrits liturgiques et massorétiques, voir ci-dessous.
9. Parmi les manuscrits bibliques en grec, également, les manuscrits contenant un Ancien Testament complet sont très minoritaires. Les premiers exemplaires sont le *Vaticanus* (IV[e] s.), le *Sinaïticus* (IV[e] s.) et l'*Alexandrinus* (V[e] s.). Mais même après les progrès techniques qui ont permis de fabriquer de grands manuscrits, on a continué à

lectionnaires et des manuscrits massorétiques, il reste environ cent cinquante manuscrits bibliques datant entre le V^e^ et le XII^e^ siècle, dont seulement quatre sont des Bibles complètes (Voir tableau 2).

Manuscrit	Sigle
Milan, Bibliotheca Ambrosiana, B.21. Inf	7a1
Paris, Bibliothèque nationale de France, syr. 341	8a1
Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Orient. 58	9a1
Cambridge University Library, 0o 1.1,2	12a1

Tableau 2 : Les Bibles complètes jusqu'au XII^e^ siècle

Le contenu et l'ordre des livres varie dans ces différents manuscrits. Le tableau 3 montre la répartition des apocryphes qui sont inclus dans l'édition de la Peshitta de Leyde, à travers ces quatre manuscrits.

Livre	7a1	8a1	9a1	12a1
Sagesse de Salomon	●	●		●
Épître de Jérémie	●	●		●
Épître de Baruch	●	●		●
Baruch	●	●		●
Bel et le dragon	●	●	●	●
Suzanne	●	●	●	●
Judith	●	●	●	●
Ecclésiastique	●	●		●
Apocalypse de Baruch	●			
IV Esdras	●			
I Macchabées	●	●		●
II Macchabées	●	●		●
III Macchabées	●	●		●
IV Macchabées	●			●
I Esdras				●
Tobit				●
Odes		●	●	
Prière de Manassé			●	
Psaumes de Salomon				
Psaumes apocryphes				

Tableau 3 : Répartition des apocryphes dans les Bibles complètes

copier aussi de petites collections – par exemple les livres de sagesse. La plupart des Bibles grecques complètes sont du XII^e^ siècle ou après.

Il n'est pas possible d'expliquer en détail les motifs qui ont présidé au choix des livres pour l'édition de la Peshitta de Leyde, mais il faut noter que, pour l'Apocalypse de Baruch et IV Esdras, 7a1 est le seul témoin textuel [10] et que les Psaumes de Salomon et les psaumes apocryphes ne sont attestés dans aucun manuscrit contenant l'ensemble de l'Ancien Testament. L'édition de la Peshitta de Leyde a adopté une définition large de l'Ancien Testament pour établir le corpus des livres à inclure [11].

Beth Mawtbē (sigle : c)

Le tableau 1 révèle des regroupements de livres qui sont propres à la tradition syriaque. Le premier est le *Beth Mawtbē* ou « Livre des sessions », marqué par un « c » dans le sigle. Cette collection regroupe des livres qui, dans la division tripartite de la Bible juive, appartiennent à deux groupes différents, les Premiers prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois) et les Écrits (Qohelet, Ruth, Cantiques, Job). Elle contient aussi le Siracide [12]. Pour certains, cet ensemble a été appelé « Livre des sessions » parce que l'assemblée restait assise quand des passages en étaient lus au cours de la liturgie [13], mais pour d'autres la question du nom demeure ouverte [14].

Les livres des femmes (sigle : f)

Le regroupement de Ruth, Suzanne, Esther et Judith est une particularité de la Bible syriaque [15]. Les manuscrits qui contiennent cette collection (6f1, 8f1 et 10f1) y ajoutent l'histoire de Thècle, la disciple de Paul [16]. Le manuscrit 8f1 contient aussi l'histoire de Tobit [17]. Le regroupement des livres de Femmes (mais sans l'histoire de Thècle) est aussi attesté dans les

10. Sur la place de l'Apocalypse de Baruch et de IV Esdras dans la tradition syriaque, voir aussi la contribution de Muriel Debié au volume 2 des *Études syriaques* (DEBIE 2005, p. 114-117).

11. Cf. *List*, p. iii : « The term "Old Testament" is taken in its widest sense and contains all apocryphal and pseudo-epigraphical books of an Old Testament nature. Within these limits a wide comprehensiveness is attempted ».

12. À propos de l'ordre dans lequel ces livres sont classés, voir BAARS 1967.

13. Cf. BENGTSSON 2003, p. 14.

14. Cf. BROCK 2006c, p. 117.

15 Le seul parallèle possible hors d'un contexte syriaque se trouve dans la liste latine de livres bibliques du missel de Bobbio du VIII[e] siècle (BECKWITH 1985, p. 226). Sur le sens de ce regroupement en tant que collection créée délibérément, voir BURRIS 2007, p. 87. Rien n'indique qu'il y ait eu un précédent juif (BURRIS 2007, p. 88-90).

16. À propos de l'influence qu'a eue sur la lecture et l'interprétation de Thècle le fait que le livre ait été inclus dans cette collection, voir BURRIS 2007.

17. Voir LEBRAM 1972, p. ii, et ci-dessous *Manuscrits bibliques et livres bibliques*.

Bibles complètes 7a1 et 9a1 et dans certains manuscrits massorétiques [18]. Dans les autres manuscrits, ces livres ne sont pas rassemblés. Ainsi, en 8a1, Judith est à la fin du manuscrit [19] et Suzanne est juste avant Daniel.

Les manuscrits liturgiques : les lectionnaires (sigle : l) et psautiers (sigle : t)

Les lectionnaires ou livres de péricopes contiennent le texte des lectures scripturaires [20]. Ils ont été décrits de façon détaillée par le regretté Wim Baars. Sa description a été collationnée par Konrad Jenner et sera incluse dans l'édition révisée de la *Liste*. Les plus anciens lectionnaires remontent au X^e^ siècle [21]. La plupart ont été adaptés à l'usage liturgique [22]. Ils contiennent « un grand nombre de lectures particulières, ce qui montre que la catégorie des lectionnaires avait largement commencé à vivre sa propre vie » [23]. Comme, de plus, beaucoup de lectionnaires contiennent un grand nombre d'erreurs de copie, leur valeur pour la critique textuelle est limitée [24]. Mais ils sont intéressants pour l'histoire du texte et celle de la réception liturgique de la Bible syriaque.

18. BURRIS et VAN ROMPAY 2002, § 12 ; BURRIS 2007, p. 89, 98.
19. Voir ci-dessous *7a1 est-il un manuscrit biblique ?*
20. Sur les manuscrits liturgiques, voir aussi les contributions de Sebastian Brock au volume 3 des *Études syriaques* (BROCK 2006a) et au Third Leiden Peshitta Symposium (BROCK 2006b), p. 3-9, ainsi que KOSTER 1977, p. 490-526 et JENNER 2005, p. 250.
21. Cf. WRIGHT 1894, p. 28. Cela coïncide avec une grande diffusion des lectionnaires manuscrits dans la tradition grecque (BROCK 2006, p. 7).
22. Voir par exemple BARNES 1904, p. xxvi-xxvi ; GOTTLIEB et HAMMERSHAIMB 1976, p. lxi : « When one surveys the transmission of the text of the lectionaries, one is struck by the independent character of the type of text belonging to each rite. Readings found exclusively in lectionaries may best be explained by factors connected with the liturgical function of the lectionaries ». La situation est différente dans le cas des manuscrits bibliques. Dans les manuscrits bibliques qui portent des signes d'un usage liturgique, rien n'indique que le texte lui-même ait été adapté pour cela (voir ci-dessous, *L'usage liturgique*).
23. Cf. KOSTER 1977, p. 525 : « The large numbers of peculiar readings of diverse l-mss or groups of l-mss show that their text had begun to lead its own life to a very considerable extent. Therefore the fact is all the more important that, in this branch of the tradition of the Peshiṭta text too, the same three stages could be indicated which are also characteristic for the development of the text of the complete mss » ; voir aussi GOTTLIEB et HAMMERSHAIMB 1976, p. lxi-lxxvi.
24. Le manuscrit 1011 représente un cas intéressant. Les leçons de l'Exode (17,8-16 ; 19,1–25 ; 30,22–31,11) s'accordent dans certains cas avec 5b1, essentiellement pour les lectures qui correspondent aussi au texte massorétique. Mais la situation est différente pour les leçons des autres livres bibliques ; voir KOSTER 1977, p. 37-38,

Une autre catégorie de manuscrits liturgiques est ceux qui contiennent les psaumes et souvent également les Odes ainsi que d'autres hymnes religieux. Les hymnes donnent une indication sur le rite concerné et l'arrière-plan religieux du manuscrit, qu'il soit melkite, jacobite ou nestorien. Le plus ancien psautier connu date d'environ l'an 600 de l'ère chrétienne (BL Add. 17 110 = 7t1). À côté des lectionnaires et des psautiers, d'autres manuscrits peuvent avoir d'autres indications liturgiques, comme des titres : nous y reviendrons.

Les manuscrits massorétiques (sigle : m)

Les manuscrits appelés « massorétiques » contiennent des notes philologiques et grammaticales, sur l'orthographe, la prononciation et la ponctuation des mots et phrases bibliques. Ils appartenaient à la tradition érudite des savants syriaques et ont joué un rôle important dans l'enseignement de la Bible syriaque. Dans sa discussion sur la création et le but de ces manuscrits, Chaim Brovender conclut que 1. Les manuscrits s'intéressent particulièrement aux noms de personnes et de lieux ; 2. Les passages « difficiles » dans les manuscrits correspondent à des problèmes d'exégèse importants ; 3. Les commentaires en marge forment les prémisses d'une « collection exégétique syriaque » qui a atteint son apogée dans les *Scholia* de Bar Hebraeus [25]. Les bases de la Massore reposent sur les œuvres grammaticales et philologiques de Jacques d'Édesse, y compris son *Épître sur l'orthographe*, qui se trouve dans quelques manuscrits massorétiques. Le développement de la Massore est lié à l'essor de l'islam, et à sa conséquence, « l'évolution du syriaque d'une langue parlée à une langue sacrée et scientifique », qui « a entraîné la normalisation de l'orthographe et de la prononciation » [26]. Bien que le développement de la massore syriaque se soit fait en parallèle avec celui de la massore hébraïque, elle diffère particulièrement sur deux points : d'abord, les manuscrits massorétiques ne contiennent pas un texte continu de la Bible, mais

99-101 ; KOSTER 2006. Koster conclut que « one must be very cautious in transferring, without due consideration, conclusions about the relationship between MSS from one biblical book to another, because – even within one biblical book – one must always be aware of the possibility of a sudden change of textual *Vorlage* » (2006, p. 96). Nous voyons ici combien la critique et l'histoire du texte peuvent interférer avec l'étude de la production de manuscrits.

25. BROVENDER 1976, p. 77 ; sur les manuscrits massorétiques, voir aussi les études mentionnées dans les notes suivantes et MARTIN 1869 et 1875.

26. JUCKEL 2006, p. 108.

seulement les mots ou expressions difficiles ou ambiguës [27]. Ensuite, ces mots et expressions ne sont pas tirés seulement de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais aussi des textes patristiques [28].

Les manuscrits massorétiques conservés datent entre le IX^e^ et le XIII^e^ siècle. Seize sont d'origine syro-occidentale et un seul d'origine syro-orientale [29]. Le plus vieux manuscrit massorétique connu, le ms. syro-oriental 9m1, a été écrit en 899. Selon Piet Dirksen, ce manuscrit représente une tradition à lui seul, car ses choix d'extraits sont complètement différents de ceux des manuscripts syro-occidentaux, ces derniers « trahissant leur tradition commune en s'accordant en général dans leurs sélections » [30]. Le manuscrit massorétique le plus récent que l'on connaisse (13m1) a été écrit en 1204/1205 [31].

Manuscrits bibliques et livres bibliques

Manuscrits bibliques et non bibliques, livres bibliques et non bibliques

Malheureusement, la *Liste* et les sigles ne contiennent d'informations que sur les parties bibliques des manuscrits. Ni le sigle ni la *Liste* ne disent, par exemple, que 7a1 contient aussi le 6^e^ livre de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe. Il arrive fréquemment qu'un livre non biblique

27. Cf. JUCKEL 2006, p. 108 : « The most evident difference, however, is the fact that the 'Syriac Masora' is not attached to the biblical text itself but is a separate compilation with a textual history of its own. »

28. WRIGHT 1894, p. 20-24 ; DUVAL 1907, p. 55-61 ; BAUMSTARK 1922, p. 259-260 ; JUCKEL 2006, p. 107-109.

29. JUCKEL 2006, p. 109. Pour des détails sur les manuscrits, voir la *Liste*, p. 80 ; KOSTER 1977, p. 471-487 ; et JUCKEL 2006, *ibid.*, note 10. Pour des publications sur 9m1 et 13m1 voir aussi les notes suivantes.

30. DIRKSEN 1972, p. 88 (fondé sur une analyse des matériaux relatifs au livre des Juges) ; voir aussi WEISS 1933 (qui contient une analyse des matériaux sur la Genèse) ; SCHMITT 1939 (matériaux sur l'Exode et le Lévitique) ; KOSTER 1977, p. 471-473 (aspects historico-textuels du matériau sur l'Exode) ; DIETTRICH 1899 (Isaïe) ; WOOD 1953. Konrad Jenner et Maarten Van Vliet ont une opinion différente sur la relation entre 9m1 et les autres manuscrits massorétiques. Se fondant sur une analyse de Samuel, Rois et Isaïe 36-39 dans tous les manuscrits dont on dispose, ils ont conclu que les principes qui sous-tendent le choix des extraits sont les mêmes dans tous les manuscrits, même si les passages sélectionnés sont en fait différents. Il semble que 9m1 ait frayé la voie aux autres manuscrits. Il est surprenant que la recherche sur le choix des passages dans les manuscrits massorétiques ait été menée sans tenir compte, semble-t-il, des extraits que l'on trouve dans un autre manuscrit intéressant, 13a1 (Paris, BnF syr. 9 ; Konrad Jenner, communication personnelle).

31. Cf. MOBERG 1928.

soit inséré dans un manuscrit biblique ou, inversement, qu'un livre biblique apparaisse dans un manuscrit non biblique.

On a un exemple de livre biblique dans une collection non biblique avec l'insertion du livre de Suzanne dans le manuscrit 7h11 (Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, syr. 30), dans une collection de « récits sur de saintes femmes » [32]. Qohelet et le Siracide sont copiés, à côté d'un traité cosmologique et philosophique et de deux homélies d'Éphrem et de Jacques de Saroug, à la fin du manuscrit 17g3 (Paris, BnF syr. 243) [33]. Et, dans un manuscrit de Trivandrum (Bibliothèque de l'archevêque syro-malankare, 278), le livre de Judith se trouve après différents morceaux de poésie liturgique et le *Paradis de l'Eden* d''Abd'isho' de Nisibe [34].

Le phénomène inverse, un texte non biblique dans une collection biblique, existe aussi [35]. Nous avons déjà mentionné l'inclusion de l'histoire de Thècle dans des manuscrits contenant les Livres des femmes [36]. Cette histoire apparaît aussi à côté du livre de Daniel en 6h21 [37], mais elle n'est pas incluse dans le Livre des femmes dans tous les manuscrits de la Bible complète [38]. La *Guerre des Juifs* est ajoutée à la fin de 7a1, où elle suit I-IV Macchabées [39]. Parfois des hymnes ou des doxologies se trouvent à la fin d'un manuscrit. Ainsi, à la fin du manuscrit du Beth Mawtbē 9c1 (Paris, BnF syr. 372), se trouve un « Hymne de tout homme » (ܫܒܚܬܐ

32. Voir BURRIS et VAN ROMPAY 2002, § 17. Le texte de Suzanne se trouve « in a version different from all other known texts » (*List*, p. 46).

33. Voir ZOTENBERG 1974, p. 199-200. Selon la description, ce manuscrit contient les titres suivants : (1) Les six premiers livres et une partie du septième d'un Traité général de cosmographie sacrée, de philosophie, de physique, etc., intitulé le « Livre de la cause des causes », par un auteur anonyme ; (2) L'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach ; (3) Homélie de S. Éphrem sur le jugement dernier et la fin du monde ; (4) Homélie de Jacques de Saroug sur Alexandre et ses expéditions, sur Gog et Magog et la fin du monde ; (5) Deux dissertations (a) Sur la valeur numérique des lettres ; (b) Sur la division astronomique de l'année ; (6) Pièce de vers de Jean Hesronita adressée à son ami Serge ; (7) Le livre de Qôheleth ou de l'Ecclésiaste.

34. VAN DER PLOEG 1983, p. 87-88 ; voir aussi VAN ROMPAY 2006, p. 206. Van Rompay montre que la version conservée dans ce manuscrit est une révision du texte de la Peshitta fondée sur un manuscrit grec.

35. Ce phénomène se trouve aussi dans les manuscrits grecs bibliques ; voir KRAFT 2002, p. 232-233.

36. Sur l'histoire de Thècle, voir aussi DESREUMAUX 2005, p. 83.

37. BURRIS et VAN ROMPAY 2002, § 12.

38. Voir ci-dessus *Les livres des femmes*.

39. Voir ci-dessous *La Guerre des Juifs de Flavius Josèphe*.

ܕܚܠܝ) [40]. Il faudrait étudier plus en détail tout ce qu'implique l'inclusion d'un livre précis dans certains manuscrits.

La Guerre des Juifs de Flavius Josèphe

Pour apprécier la complexité de la situation, regardons plus en détail l'exemple du 6e livre de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe [41]. Elle est ajoutée à la fin de 7a1, où elle suit I-IV Macchabées. Elle est intitulée ܟܬܒܐ ܕܡܠܬܐ ܐܚܪܝܬܐ ܕܒܝܬ ܐܘܪܫܠܡ ܕܐܬܚܪܒ « L'histoire de la dernière destruction de Jérusalem » et conclue par ܣܘܦ ܗܘ ܠܣܦܪ ܕܡܩܒܝܐ ܕܒܗ ܐܝܬ ܠܗ ܚܡܫ ܡܐܡܪܐ « La fin du livre des Macchabées, dans lequel il y a cinq volumes » [42], ce qui suggère que ce livre a été considéré comme partie intégrante du corpus macchabéen. La *Guerre des Juifs* se trouve en outre avec III Macchabées, Ruth, Suzanne et Thècle (voir ci-dessus) en 8g1 (Wadi Natrun, Deir al-Surian Syr. 27) [43].

La place de la *Guerre des Juifs* en 7a1 juste après I-IV Macchabées n'est pas le seul lien que la tradition syriaque fait entre la *Guerre des Juifs* et les livres des Macchabées. La désignation du premier comme ܣܦܪ ܚܡܝܫܝܐ ܕܝܘܣܦܘܣ « Le cinquième livre de Josèphe » [44] suggère que I-IV Macchabées étaient aussi attribués à Josèphe [45]. Cette attribution à Josèphe du corpus des Macchabées est également attestée dans la tradition syriaque ultérieure. Elle se reflète ainsi dans le catalogue d'œuvres syriaques d'ʿAbdishoʿ bar Berikha (Ebed Jesu ; † 1318) [46] et dans une liste arabe de

40. Le texte de cet hymne est presque complètement effacé ; cf. BRIQUEL-CHATONNET 1997, p. 53.

41. Sur la version syriaque du 6e livre de la *Guerre des Juifs*, voir aussi BAUMSTARK 1922, p. 26 ; SCHRECKENBERG 1972, p. 61-62 ; CASTELLI 2001, p. 201-202 ; Paul Bedjan l'a inclus en appendice à ses *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* I (p. 770-837). Le texte vient de 7a1 (*ibid.* p. xvi).

42. Cf. HAYMAN 1973, II, p. 32*-36*

43. Voir BURRIS et VAN ROMPAY 2002, [3], [9]. Les mss 8f1 et 8g1 sont combinés en un seul manuscrit, Wadi Natrun, Deir al-Surian Syr. 27 : le ms. 8f1 (= f. 52-94) comprend Esther, Judith, Thècle et Tobit ; le ms. 8g1 (= fol. 3-51) comprend le 6e livre de la *Guerre des Juifs* de Josèphe, III Macchabées, Ruth et Suzanne ainsi que, d'une main bien ultérieure, le début d'Esther ; cf. BURRIS et VAN ROMPAY 2002, [9]-[10] ; BURRIS 2007, p. 89.

44. KOTTEK 1886, p. 6.

45. Comparer l'attribution de IV Macchabées à Josèphe en Eusèbe, *Hist. Eccl.* 3.10.6 (éd. BARDY 1952, p. 116) et Jérome, *De viris illustribus* 13 (éd. BERNOULLI 1895, p. 16) et *Dialogus adversus Pelagianos* 2.6 (éd. MORESCHINI 1990, p. 62) ; voir DESILVA 2006, p. xi-xii.

46. HAYMAN 1973, II, p. 32*-33* ; VAN KASTEREN 1908, p. 527.

l'*Histoire du Monde* d'Ibn Khaldūn († 1406)[47]. Le texte syriaque de VI Macchabées se conclut aussi sur une remarque qui cite Josèphe comme l'auteur du texte[48].

Dans son édition du texte syriaque de la *Guerre des Juifs*, Heimann Kottek conclut que ce livre faisait partie du canon dans la tradition syriaque[49], mais d'autres raisons peuvent expliquer qu'il soit inclus en 7a1. Ainsi P. Bogaert suggère que la présence de l'Apocalypse de Baruch, de IV Esdras et de la *Guerre des Juifs* à la fin de 7a1 reflète une tradition juive ou judéo-chrétienne qui faisait usage de ces trois livres pour commémorer la destruction de Jérusalem en 70 après J.-C.[50].

7a1 est-il un manuscrit biblique ?

Ces observations soulèvent la question de la nature de 7a1, qui a servi de base à l'édition de la Peshitta de Leyde. On peut remettre en question le statut canonique de trois des livres qu'il comprend. W. Baars a suggéré que l'inclusion de l'Apocalypse de Baruch, IV Esdras et du 6e livre de la *Guerre des Juifs* montre que le manuscrit n'a pas été copié pour être utilisé à l'église[51]. Cependant, nous en savons très peu sur ce qui a motivé l'inclusion de livres non bibliques dans des manuscrits bibliques, ou mieux la combinaison de livres bibliques et non bibliques dans le même manuscrit. Tant que l'on n'aura pas mené une recherche détaillée et systématique, on ne pourra tirer de conclusion sûre. Baars souligne aussi l'absence de titres liturgiques dans la plus grande partie du manuscrit[52] mais, comme Konrad Jenner l'a montré ailleurs, on trouve quand même

47. I-III Macchabées sont attribués à Ibn Kūriūn. Cela reflète probablement une confusion entre Joseph ben Gurion (Ibn Kūriūn) et Flavius Josèphe ; voir BAUMSTARK 1904, p. 396 ; *idem* 1922, p. 26 ; VAN KASTEREN 1908, p. 534.

48. Cf. PETERSON 2006, p. 12. Pour le texte syriaque, voir BENSLEY et BARNES 1895.

49. KOTTEK 1886, p. 5. (Kottek parle de « Aufnahme in den Kanon »). À propos de l'influence de Josèphe sur des auteurs syriaques, voir SCHRECKENBERG 1977, p. 6-13 ; CASTELLI 2001.

50. BOGAERT 1969 I, p. 161-162 ; sur l'importance de la *Guerre des Juifs* pour la chrétienté primitive, voir aussi KOTTEK 1886, p. 5-6.

51. BAARS 1963, p. 477 n. 3 : « Die Auffassung liesse sich ja verteidigen, dass die Mailänder Handschrift, die ausser der Baruchapokalypse noch zwei andere Schriften (nämlich das 4. Buch Esra und einen Teil des 7. Buches von Flavius Josephus' 'Bellum Judaicum') zu der üblichen Reihe biblischer Schriften hinzufügt, nicht für kirchliche Zwecke bestimmt war. »

52. BAARS 1963, p. 477 n. 3 (suite de la citation dans la note précédente) : « Dass viele Rubriken und liturgische Vermerke, die sich in anderen Handschriften dieser Zeit finden, hier fehlen, könnte eine solche Schlussfolgerung wahrscheinlich machen ».

certains titres liturgiques[53] et leur rareté n'est pas une preuve que le manuscrit n'a pas été composé pour un usage liturgique. Cela peut aussi provenir du fait que 7a1, comme d'autres Bibles complètes, a été copié à partir de plusieurs modèles et que ces textes reflètent différentes traditions textuelles et liturgiques[54].

Un autre point à prendre en considération est la place occupée par certains livres dans un manuscrit. Roger Beckwith a suggéré que parfois « un appendice de livres apocryphes et controversés, ajouté aux livres canoniques », était inséré à la fin d'un manuscrit[55]. Ainsi, à la fin de 7a1, on trouve le « corpus macchabéen » (y compris la *Guerre des juifs*), précédé de livres apocryphes ou qui faisaient l'objet de controverses : Siracide, Chroniques, l'Apocalypse de Baruch, IV Esdras et Esdras–Néhémie. En 8a1, Beckwith discerne également un appendice dans les livres d'Esther, Judith, Esdras–Néhémie, Siracide et I-III Macchabées[56]. La fin de 9a1 n'a pas été conservée. Le fait qu'il y ait eu un tel appendice dans ce manuscrit aussi, expliquerait pourquoi il manque particulièrement les livres apocryphes[57]. Si c'était à la fin des manuscrits que l'on mettait les livres objets de discussion, la présence d'un livre à la fin d'un manuscrit biblique ne signifie pas qu'il était considéré comme canonique (*pace* Kottek), pas plus que la présence d'un livre non biblique ou controversé à la fin d'un manuscrit n'indique que le manuscrit dans son ensemble ne peut être considéré comme « biblique » ou qu'il n'avait pas été écrit pour un usage liturgique[58] (*pace* Baars).

53. Voir la liste des titres en 7a1 dans JENNER 1993a, p. 412-413.

54. Voir JENNER 1993, p. 255-259 ; cf. ci-dessus, note 24 (à propos de 10l1) et ci-dessous, note 61 (à propos de 8a1).

55. BECKWITH 1985, p. 195.

56. BECKWITH 1985, p. 195-196. Pour l'hypothèse selon laquelle Esdras–Néhémie n'était pas considéré comme canonique, Beckwith renvoie à Théodore de Mopsueste ; à propos du rejet d'Esther dans la section des livres apocryphes ou controversés, il soutient que cela « peut remonter directement ou indirectement à un point de vue juif sur le canon… ».

57. BECKWITH 1985, p. 195-196.

58. Konrad Jenner (communication personnelle) hésite à suivre l'hypothèse de Beckwith pour les raisons suivantes : on peut se demander si la position de livres comme Esdras–Néhémie dans le canon était encore objet de controverses aux VII^{e}, VIII^{e} ou IX^{e} siècles, et ce d'autant plus que 7a1, 9a1, et probablement 8a1 aussi semblent être des manuscrits syro-occidentaux et que, dans la tradition occidentale, ces livres ont fait l'objet de bien moins de discussions que dans la tradition orientale. De plus, l'hypothèse de Beckwith ne répond pas à la question même de la présence de livres controversés dans un manuscrit de la Bible complète. On continue à se demander pourquoi de tels livres y ont été inclus, d'autant plus que la copie d'une Bible complète était une entreprise coûteuse et que les Bibles en question ont été copiées à

De quelles informations avons-nous besoin sur ces manuscrits ?

Les descriptions de manuscrits dans la liste préliminaire

La description des manuscrits dans la liste préliminaire de 1961 contient les éléments suivants [59] :

- la date, soit tirée du colophon, soit telle qu'on peut la conjecturer [60] ;
- le support matériel (parchemin ou papier), le nombre de folios ou de pages, la taille du manuscrit, le nombre de colonnes et le nombre moyen de lignes par colonne ;
- si c'est possible : « nestorien » et, pour certains psautiers : « melkite » ou « maronite » [61] ;
- le contenu sommaire du manuscrit, y compris la mention du folio sur lequel chaque livre biblique commence ou s'achève. L'information se limite aux livres contenus dans l'édition de la Peshitta de Leyde ;
- un renvoi aux pages du catalogue où le manuscrit est décrit.

Quoique la *Liste* contienne des renseignements codicologiques fondamentaux, son but principal était de servir à l'édition de la Peshitta de Leyde, ce qui signifie que son but est avant tout la critique textuelle et l'histoire du texte [62]. Pour une étude codicologique et paléographique des manuscrits de la Peshitta, il reste de nombreux *desiderata*. L'un d'eux, on l'a dit, est une description complète du contenu des manuscrits, et pas seulement des livres de l'Ancien Testament qu'ils contiennent. Mais d'autres *desiderata* concernent la description paléographique, les colophons, la mise en page et la définition des unités.

partir de différents modèles manuscrits. Voir ci-dessus *7a1 est-il un manuscrit biblique ?* et note 24 (à propos de 1011) et ci-dessous, note 61 (à propos de 8a1).

59. Cf. la *Liste*, p. v-ix.

60. L'introduction à la *Liste* n'explique pas les considérations qui ont amené à attribuer un manuscrit non daté à tel ou tel siècle. Cf. *List*, p. v : « When the date of a MS has had to be conjectured, suggestions in the catalogues provide the starting point. More than once the liberty of departing from this evidence has been taken ».

61. L'attribution à une communauté est fondée avant tout sur l'écriture. Voir JENNER 1988, p. 204, et 1993, p. 260, sur le milieu d'origine de 8a1, qui est nestorien selon W. Baars, et jacobite selon M. D. Koster. Jenner résout la contradiction en supposant que chaque livre biblique en 8a1 repose sur un modèle différent et que l'ensemble de ces volumes est hétérogène ; cf. ci-dessus *7a1 est-il un manuscrit biblique ?*

62. Cf. la *Liste*, p. iii ; DE BOER 1981, p. 346 : « Most of the collaborators in the project are students of the Old Testament looking for a trustworthy tool for the study of the Hebrew Bible, for which we need the help of the ancient versions because the transmission of the Hebrew text is poor and known almost entirely from late manuscripts ».

Paléographie

Il reste de nombreuses recherches à faire avant que l'on puisse utiliser l'information paléographique de façon fiable pour la datation des manuscrits [63]. De même, la définition d'un manuscrit comme « nestorien » en se fondant sur l'écriture doit être remise en question [64]. Ces dernières années, la vision traditionnelle selon laquelle les écritures serto et nestorienne se sont développées à partir de l'estrangelo a été remise en question. Françoise Briquel Chatonnet et John Healey ont abandonné l'idée que les écritures estrangelo et serto sont deux phases successives de l'écriture syriaque. Ils ont proposé une hypothèse différente, selon laquelle il existait déjà deux formes de l'écriture syriaque aux premiers siècles de notre ère. L'une était une écriture formelle, proche de celle qui est connue plus tard comme estrangela ; l'autre est une écriture cursive, utilisée dans la vie de tous les jours et qui est aussi attestée dans les colophons de certains manuscrits très anciens. « Quand l'écriture estrangela entra en déclin, elle fut remplacée par une nouvelle écriture que nous connaissons sous le nom de serto, qui était fondamentalement une version formelle de l'ancienne cursive » [65].

Les colophons

Les colophons fournissent des renseignements importants sur la production des manuscrits, leur utilisation, leurs propriétaires, leur date d'origine, etc. Parfois ils indiquent le prix et si le copiste avait été payé d'avance [66], parfois ils disent le temps qui a été nécessaire pour copier le manuscrit [67]. Les colophons syriaques sont particulièrement importants

63. Voir JENNER 1993, p. 262-264 (à propos de la datation sur la base de la paléographie de 9a1).

64. JENNER 1988, p. 205 : « W. Wright's complaint, which he made in 1872 concerning the arbitrariness with which in catalogues the Syriac script is identified as Nestorian (...) is still in force ».

65. HEALEY 2000, p. 63-64 ; BRIQUEL CHATONNET 2000 ; idem 2003, p. 12. Le premier manuscrit daté qui utilise le serto pour le texte principal (à la différence du colophon ou des notes de copiste) a été écrit en 731/732 de l'ère chrétienne (Cambridge, Mass., Harvard University, Semitic Museum, Cod. Syr. 115) ; cf. MUNDELL MANGO 1991, 173. L'attribution des psautiers aux communautés nestorienne, melkite ou jacobite en se fondant sur les cantiques qui y sont inclus est encore une autre question ; voir ci-dessus *Les manuscrits liturgiques : les lectionnaires (sigle : l) et psautiers (sigle : t)*.

66. Cf. NAU 1929, p. 253-254 et BROCK 2006c, p. 122-124 (voir particulièrement son tableau 6, avec une liste des années et lieux de copie de tous les manuscrits bibliques antérieurs à 1200).

67. Cf. NAU 1929, p. 258 (sur BnF Syr. 27 ; cf. ZOTENBERG 1874, p. 10-12).

pour l'histoire de la production des livres, à cause de leur grand nombre. Cela ressort, notamment, de l'étude de Marlia Mundell Mango sur les colophons des manuscrits syriaques : pour la période entre 400 et 640, il y a environ trois cents manuscrits syriaques. Quatre vingt-cinq d'entre eux contiennent des colophons. C'est bien plus que le nombre de colophons dans les manuscrits grecs de la même époque [68]. La plupart des manuscrits « étaient assez bon marché, ont été produits dans des endroits variés, achetés ou possédés par les classes moyennes de la société, églises de village, monastères de campagne et quelques individus de ces milieux » [69]. Il faudrait étudier pour voir si les manuscrits syriaques bibliques correspondent à l'image générale décrite par Mundell Mango [70]. Une description complète des colophons est la condition *sine qua non* d'une telle étude [71]. En ce qui concerne la fréquence des colophons et des notes de copistes, les manuscrits syriaques occupent un rang élevé parmi les manuscrits bibliques. Deux manuscrits syriaques, 5b1 (BL Add. 14 425) [72] et 5ph1 (BL Add. 14 512) [73], sont les deux plus vieux manuscrits bibliques datés dans toutes les langues. 5ph1 est daté de 459/460 de l'ère chrétienne (« année des Grecs 771 ») et 5b1 de 463/464 (« année des Grecs 775 ») [74].

68. Cf. MUNDELL MANGO 1982, p. 3 : « The importance of Syriac manuscripts for the history of book production is evident when one makes a comparison between the large numbers – over 300 – of parchment manuscripts which survive from the Early Christian period and those which remain in Greek. Furthermore, among these oldest Syriac manuscripts the number which preserve colophons and notes, often precisely dated, is very high, being over 80 ». Pour la répartition des manuscrits syriaques datés par siècle, voir aussi BALICKA-WITAKOWSKI *et al.* 2001, p. 245.
69. MUNDELL MANGO 1982, p. 8 ; voir aussi BALICKA-WITAKOWSKI *et al.* 2001, p. 246-261.
70. Selon BROCK 2006c, p. 122, le lieu de copie est indiqué dans deux manuscrits bibliques sur trois.
71. Certains catalogues contiennent une description des colophons, mais ces descriptions ne sont pas toujours complètes ; cf. MUNDELL MANGO 1982, p. 9, n. 2 : « Many of the texts of the notes as quoted in the catalogues of Wright and Assemani are incomplete ».
72. WRIGHT 1870-1872, I, p. 3-5.
73. WRIGHT 1870-1872, I, p. 251.
74. Le plus ancien manuscrit syriaque daté non biblique est BL Add 12 150. Il est daté de « l'année des Grecs 723 », c'est-à-dire 411/412 de l'ère chrétienne ; cf. WRIGHT 1870-1872, II, p. 631-633. Juste avant que cet article ne soit envoyé pour publication, nous avons appris que des fragments récemment découverts à Deir al-Suryian ont été identifiés par Sebastian Brock and Lucas Van Rompay comme appartenant au folio final de ce manuscrit. Un autre manuscrit daté ancien, contenant la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, est conservé à Saint-Pétersbourg (462 de l'ère chrétienne = « année des Grecs 773 » ; cf. VAN ROMPAY 1994).

L'importance d'une analyse détaillée des colophons et des notes de copistes ressort, par exemple, de la discussion des spécialistes à propos du contexte et de l'histoire de 8a1. Ce manuscrit contient une note de possesseur en arabe, qui selon P. S. Van Koningsveld peut être datée paléographiquement du XII[e] ou du XIII[e] siècle et qui indique que le manuscrit appartenait à l'époque au monastère de Mar Sabrisho, connu aussi sous le nom de Bâqûqâ [75]. Ce monastère possédait une bibliothèque et un scriptorium renommés. Selon Konrad Jenner, les ressemblances entre la mise en page de ce manuscrit et d'un autre copié dans ce monastère, BL Add. 7157 [76], renforcent l'hypothèse de Van Koningveld selon laquelle 8a1 aussi y a été copié [77]. Avant qu'A. Scher n'apporte 8a1 à la Bibliothèque nationale de Paris, il appartenait à la bibliothèque épiscopale de Séert, où il était venu du monastère de Saint-Jacques-le-Reclus. Van Koningsveld suppose que le manuscrit avait été apporté depuis le monastère de Bâqûqâ à celui de Saint-Jacques-le-Reclus à Séert au XVI[e] siècle [78].

La mise en page et la définition des unités

Dans la critique textuelle de l'Ancien Testament, les manuscrits de la Peshitta sont considérés comme des témoins textuels et le texte qu'ils portent est compris comme une simple séquence de signes. Cependant, les manuscrits peuvent être également considérés comme des artefacts, comme des entités à deux dimensions, résultant d'un processus de production. L'étude du témoignage de la production de manuscrits bibliques demande une analyse attentive des aspects formels : l'allure du manuscrit, la mise en page de passages particuliers, la disposition des colonnes et des pages et les systèmes de division des textes [79]. Il faudrait aussi prendre en

75. VAN KONINGSVELD 1986.

76. Ce manuscrit contient des parties du Nouveau Testament ; il a été copié en 767/768 de l'ère chrétienne (« année des Grecs 1079 ») : voir HATCH 1946, p. 214.

77. JENNER 1993a, p. 6-8.

78. Van Koningsveld suppose qu'il en va de même pour d'autres manuscrits, dont BnF syr. 366, un manuscrit qui contient le *Livre des scolies* de Théodore bar Koni. Cependant, l'histoire de ce manuscrit est différente, car une note dans le manuscrit montre qu'au XV[e] siècle il appartenait à un propriétaire privé. Bien plus, même si 8a1 et BnF syr. 366 ont tous deux subi une restauration à peu près à la même époque, et que dans les deux manuscrits des pages ont été insérées pour combler des lacunes dans le texte, la manière dont le travail a été fait et les matériaux utilisés sont différents ; voir BRIQUEL-CHATONNET 1991 ; voir aussi la description de BnF syr. 366 dans BRIQUEL-CHATONNET 1997, p. 36-37.

79. Cf. JENNER 1988 ; *idem* 1993b ; *idem* 1993a, p. 21-23, 157-275 ; idem 2000 ; VAN PEURSEN 2007, p. 136.

compte les aspects iconographiques et iconologiques, qui sont le plus souvent étudiés plutôt par les historiens de l'art que par les spécialistes du texte de la Peshitta, car ils contribuent à notre connaissance de la production manuscrite et peuvent être un élément dans la discussion sur la date des manuscrits [80].

L'usage liturgique [81]

Pour définir le but et l'utilisation d'un manuscrit biblique, une des questions importantes est celle de signes d'un usage dans les cérémonies publiques. Cela implique les questions suivantes : Est-ce que le manuscrit porte des titres liturgiques ? Si oui, pour quels livres bibliques ? Est-ce qu'ils font partie des colonnes de texte ou sont des additions dans les marges ? Quelles sections sont ainsi définies, et avec quels titres ? Est-ce qu'on peut établir des liens avec d'autres traditions de division du texte et de listes liturgiques ? Le manuscrit porte-t-il des traces de leçons ? Contient-il des sections liturgiques, comme les Odes ou des prières analogues ? La thèse de doctorat de Konrad Jenner contient une analyse détaillée de 8a1 à propos de ces questions. À l'exception du Lévitique, on trouve des indications d'un usage liturgique pour chaque livre biblique, y compris les Apocryphes, dans au moins un manuscrit antérieur au XIII^{e} siècle. Deux des quatre Bibles complètes antérieures au XIII^{e} siècle, 8a1 et 12a1, portent au moins un titre liturgique pour presque chaque livre biblique. Toutes deux semblent fondées sur des sources hétérogènes, et il est difficile d'identifier la tradition liturgique qu'elles représentent [82]. Là encore, la recherche doit se poursuivre [83].

Conclusion

L'étude de la Peshitta joue un rôle essentiel dans l'étude historique du texte de l'Ancien Testament. L'établissement de l'édition de la Peshitta de Leyde et la liste de manuscrits établie à cette occasion sont nés dans le contexte de la recherche sur l'Ancien Testament [84].

80. Cf. JENNER 1993b, p. 259-262, sur les différentes propositions pour dater 8a1 en se fondant sur des arguments d'histoire de l'art et de critique textuelle. Voir aussi BALICKA-WITAKOWSKI *et al.* 2001, p. 228-238 (« Illuminated Manuscripts » ; discussion sur 8a1 p. 232).
81. Cf. BURKITT 1921-1923 ; BROCK 2006a, p. 4-7.
82. Cf. JENNER 1993a, ch. 2 et suppléments B and C et *idem* 2001, p. 378.
83. Sur l'usage liturgique des manuscrits bibliques, voir aussi JENNER 2005, p. 249.
84. Comparer la citation de DE BOER 1981, p. 346, ci-dessus, n. 62.

Cependant, l'attention portée au texte de l'Ancien Testament a amené à négliger les livres du Nouveau Testament et les textes non bibliques inclus dans les manuscrits. De plus, dans les études vétérotestamentaires, on se polarise sur « le texte » comme entité abstraite, plus que comme un témoin réel. Toute description des témoins textuels de la Bible syriaque doit s'insérer dans le champ plus large de la description des manuscrits syriaques. Les manuscrits de la Peshitta ne sont pas seulement des aides pour évaluer des lectures ou des corrections de la Bible hébraïque. Ce sont des objects culturels importants en eux-mêmes, qui doivent être analysés au point de vue de la paléographie, de la codicologie, de la définition des unités textuelles, de la mise en page et de l'usage liturgique. En organisant un symposium sur l'Ancien Testament syriaque, la Société d'études syriaques montre qu'elle est consciente que l'étude des versions syriaques ne doit pas se faire seulement dans le cadre des études vétérotestamentaires, mais aussi dans le contexte des études syriaques, avec son riche éventail de sous-disciplines que la Société représente.

traduction française de Françoise Briquel Chatonnet

Bibliographie

Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, 1952 : Gustave BARDY, *Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique. Livres I-IV. Texte grec, traduction et annotation*, Paris (Source chrétiennes 31).

Jacques de Saroug, *Homélies*, 1905 : Paul BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* I, Leipzig. [réimp. avec des ajouts par Sebastian P. BROCK, Piscataway, NJ, 2006].

Jérôme, *De viris illustribus*, 1895 : Carl Albrecht BERNOULLI, *Hieronymus und Gennadius : De viris illustribus*, Freiburg i. B. et Leipzig.

Jérôme, *Dialogus adversus Pelagianos*, 1990 : C. MORESCHINI, *Jerome, Dialogus adversus Pelagianos*, Turnholt (Corpus Cristianorum Series Latina 80 : S. Hieronymi presbyteri opera III : Opera polemica 2).

Josèphe, *La Guerre des Juifs*, 1886 : Heimann KOTTEK, *Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der von Ceriani photolithographisch edirten Peschitta-Handschrift übersetzt und kritisch bearbeitet*, Berlin.

BAARS 1963 : W. BAARS, « Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse », *Vetus Testamentum* 13, p. 476-478.

BAARS 1967 : W. BAARS, « On the Order of Books in a Beth Mawtabhe » (Peshitta Institute Communications V), *Vetus Testamentum* 17, p. 132-133.

BALICKA-WITAKOWSKI *et al.* 2001 : Ewa BALICKA-WITAKOWSKI, Sebastian P. BROCK, David G. K. TAYLOR, Witold WITAKOWSKI, *The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*, Piscataway, NJ (The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and Its Ancient Aramaic Heritage 2).

BAUMSTARK 1904 : Anton BAUMSTARK, « Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn », *Oriens Christianus* 4, p. 393-398.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

BECKWITH 1985 : Roger BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London.

BENGTSSON 2003, P. Å. BENGTSSON, *Translation Techniques in Two Syro-Arabic Versions of Ruth*, Stockholm (Studia Orientalia Lundensia, Nova Series 3).

BENSLEY et BARNES 1895 : Robert L. BENSLEY et William E. BARNES, *The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac*, Cambridge.

BOGAERT 1969 : P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, Paris (Sources chrétiennes 144-145).

BRIQUEL-CHATONNET 1991 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, « Note sur l'origine du manuscrit syriaque 366 de la Bibliothèque nationale de Paris », *Vetus Testamentum* 41, p. 119-121.

BRIQUEL-CHATONNET 1997 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n^os 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*, Paris.

BRIQUEL-CHATONNET 2000 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, « De l'écriture édessénienne à l'estrangelā et au serṭō », *Semitica* 50, p. 81-90.

BRIQUEL-CHATONNET 2003 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, « Les manuscrits syriaques », in F. BRIQUEL CHATONNET et al. (éds), *Manuscrits chrétiens du Proche-Orient*, Arles, p. 12-21.

BROCK 2006a : Sebastian P. BROCK, « Manuscrits liturgiques en syriaque », dans F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris, p. 267-283 (Études syriaques 3).

BROCK 2006b : Sebastian P. BROCK, « The Use of the Syriac Versions in the Liturgy », dans Bas ter Haar Romeny (éd), *The Peshitta : Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 3-25 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

BROCK 2006c : Sebastian P. BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway, NJ (Gorgias Handbooks 7).

BROVENDER 1976 : Chaim BROVENDER, כתבי יד השמהא הסוריים נתוח טיפולגי השואתי (*The Syriac Shemahe Manuscripts. A Typological and Comparative Analysis*), Jerusalem (PhD disseration, Hebrew University).

BURKITT 1923 : F. C. BURKITT, « The Early Syriac Lectionary System », *Proceedings of the British Academy* 10, p. 301-338.

BURRIS et VAN ROMPAY 2002 : Catherine BURRIS et Lucas VAN ROMPAY, « Thecla in Syriac Christianity. Preliminary Observations », *Hugoye* 5/2.

BURRIS 2007 : Catherine BURRIS, « The Syriac Book of Women : Text and Meta-Text », in W. E. Klingshirn et L. Safran (éds), *The Early Christian Book*, Washington, D.C., p. 86-98.

CASTELLI 2001 : Silvia CASTELLI, « Riferimenti a Flavio Giuseppa nella letteratura siriaca », *Henoch* 23, p. 199-226.

DEBIE 2005 : Muriel DEBIE, « Les apocalypses apocryphes syriaques : des textes pseudépigraphiques de l'Ancien et du Nouveau Testament », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien et F. Jullien (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris, p. 111-146 (Études syriaques 2).

DE BOER 1981 : P. A. H. DE BOER, « Towards an Edition of the Syriac Version of the Old Testament » (Peshitta Institute Communications 16), *Vetus Testamentum* 31, p. 346-357.

DESILVA 2006 : David A. DESILVA, *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden (Septuagint Commentary Series).

DESREUMAUX 2005 : Alain DESREUMAUX, « Les apocryphes apostoliques », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien et F. Jullien (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris, p. 71-95 (Études syriaques 2).

DIETTRICH 1899 : G. DIETTRICH, *Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia nach fünf Handschriften des British Museum in Verbindung mit zwei Tractaten über Accente*, London.

DIRKSEN 1972 : P. B. DIRKSEN, *The Transmission of the Text in the Peshiṭta Manuscripts of the Book of Judges*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 1).

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, 3e édition, Paris.

GOTTLIEB et HAMMERSHAIMB 1976 : H. GOTTLIEB et E. HAMMERSHAIMB, *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version* II/4 *Kings*, Leiden.

HATCH 1946 : William Henry Paine HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston, Mass. (Monumenta palaeographica vetera, second series).

HAYMAN 1973 : A. P. HAYMAN, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Leuven (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 338-339, Scriptores Syri 152-153).

HEALEY 2000 : John F. HEALEY, « The Early History of the Syriac Script. A Reassessment », *Journal of Semitic Studies* 45, p. 55-67.

JENNER 1988 : Konrad D. JENNER, « Some Introductory Remarks concerning the Study of 8a1 », dans P. B. Dirksen et M. J. Mulder (éds), *The Peshiṭta : Its Early Text and History. Papers Read at the Peshiṭta Symposium Held at Leiden 30–31 August 1985*, p. 200–224 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4).

JENNER 1993a : Konrad D. JENNER, *De perikopentitels van de geïllustreerde Syrische kanselbijbel van Parijs (MS Paris, Bibliothèque nationale, Syriaque 341) : een vergelijkend onderzoek naar de oudste Syrische perikopenstelsels*, Leiden (PhD dissertation, Leiden University).

JENNER 1993b : Konrad D. JENNER, « A Review of the Methods by which Syriac Biblical and Related Manuscripts Have Been Described and Analysed : Some Preliminary Remarks », *Aram* 5 [Fs Brock], p. 255-266.

JENNER 2000 : Konrad D. JENNER, « The Unit Delimitation in the Syriac Text of Daniel and its Consequences for the Interpretation », dans M. C. A. Korpel et J. M. Oesch (éds), *Delimitation Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship*, Assen, p. 105-129 (Pericope 1).

JENNER 2001 : Konrad D. JENNER, « The Relation between Biblical Text and Lectionary Systems in the Eastern Church », dans A. Rapoport-Albert et G. Greenberg, *Biblical Hebrew, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, p. 376-411 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 333).

JENNER 2005 : Konrad D. JENNER, « La Peshitta : fille du texte massorétique ? », dans A. Schenker et Ph. Hugo (éds), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament*, Genève, p. 238-263 (Le monde de la Bible 52).

JUCKEL 2006 : Andreas JUCKEL, « The "Syriac Masora" and the New Testament Peshitta », dans Bas ter Haar Romeny (éd), *The Peshitta : Its Use in Literature and Liturgy. Proceedings of the Third Peshitta Symposium held at Leiden University, 12–15 August 2001*, p. 107–121 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15).

KOSTER 1977 : M. D. KOSTER, *The Peshiṭta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen-Amsterdam.

KOSTER 2006 : M. D. Koster, « The Enigma of the Lectionary MS 1011 : Change of *Vorlage* in Biblical Manuscripts », dans W. Th. Van Peursen et R.B. ter Haar Romeny (éds), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 77-96 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

KRAFT 2002 : Robert A. KRAFT, « The Codex and Canon Consciousness », dans L. M. McDonald et M. A. Sanders (éds), *The Canon Debate*, Peabody, Mass., p. 229-234.

LEBRAM 1972 : J. C. H. LEBRAM, « Tobit », in *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version* IV/6 *Canticles or Odes, Prayer of Manasseh, Apocryphal Psalms, Psalms of Solomon, Tobith, I (3) Esdras*, Leiden.

List (1961) : [W. BAARS et M. D. KOSTER], *List of the Old Testament Peshiṭta Manuscripts*, Leiden.

MARTIN 1869 : J. P. P. MARTIN, « Tradition karkaphienne ou la Massore chez les Syriens », *Journal Asiatique*, 6e série, 14, p. 245-379.

MARTIN 1875 : J. P. P. MARTIN, « Histoire de la ponctuation ou de la Massore chez les Syriens », *Journal Asiatique*, 7e série, 5, p. 81-208.

MOBERG 1928 : Axel MOBERG, *Eine syrische Masora-Handschrift in der Universitäts-Bibliothek zu Lund*, Lund.

MUNDELL MANGO 1982 : Marlia MUNDELL MANGO, « Patrons and Scribes Indicated in Syriac Manuscripts, 411 to 800 AD », in *XVI. Internationales Byzantinistenkongress, Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten II/4*, Vienna, p. 3-12 (Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 32/41).

MUNDELL MANGO 1991 : Marlia MUNDELL MANGO, « The Production of Syriac Manuscripts, 400-700 AD », in G. Cavallo (éd), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, Spoleto, p. 161-179.

NAU 1929 : François NAU, « L'araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VIIe siècle », *Revue de l'histoire des religions* 49, p. 232-287.

PETERSON 2006 : Sigrid PETERSON, *Martha Shamoni : A Jewish Syriac Rhymed Liturgical Poem about the Maccabean Martyrdoms*, Pennsylvania (PhD diss., University of Pennsylvania).

SCHRECKENBERG 1972 : Heinz SCHRECKENBERG, *Die Flavius-Josephus Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 5).

SCHRECKENBERG 1977 : Heinz SCHRECKENBERG, *Rezeptionsgeschichtliche und Textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 10).

SCHMITT 1939 : R. SCHMITT, *Ostsyrische Masora zu Exodus und Leviticus*, Zwickau i. Sa. (PhD diss., Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität).

VAN DER PLOEG 1983 : J. P. M. VAN DER PLOEG, *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*, Bangalore (Placid Lecture Series 3).

VAN KASTEREN 1908 : J. P VAN KASTEREN, « De Canon des Ouden Verbonds bij de Syrische Christenen », *Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren* N.S. 40, p. 385-403, 520-538.

VAN KONINGSVELD 1986 : P. Sj. VAN KONINGSVELD, « The Monastery of Bâqûqâ in Iraq and an Old Owner's Entry in Ms Syr. 341 of the Bibliothèque Nationale in Paris » (Peshitta Institute Communications XX), *Vetus Testamentum* 36, p. 235-240.

VAN PEURSEN 2007 : W. Th. VAN PEURSEN, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 16).

VAN ROMPAY 1994 : Lucas VAN ROMPAY, « Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language. The Syriac Version of Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History », dans G. Goldenberg et S. Raz (éds), *Semitic and Cushittic Studies*, Wiesbaden, p. 70-89.

VAN ROMPAY 2006 : Lucas VAN ROMPAY, « *No Evil Word about Her.* The Two Syriac Versions of the Book of Judith », dans W.Th. van Peursen et R.B. ter Haar Romeny

(éds), *Text, Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden, p. 205-230 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14).

WEISS 1933 : Theodor WEISS, *Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre auf Grund der Ostsyrischen Massorah-Handschrift des British Museum mit Facsimiles von 50 Seiten der Londoner Handschrift*, Stuttgart (Bonner Orientalische Studien 5).

WOOD 1953 : J. WOOD, « A Syriac Masora », *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 14, p. 35-42.

WRIGHT 1870-1872 : W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum I-III*, London.

WRIGHT 1894 : W. WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London.

ZOTENBERG 1974 : H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris.

L'ANCIEN TESTAMENT A-T-IL ETE TRADUIT EN ARMENIEN ET GEORGIEN DU SYRIAQUE ?

Bernard OUTTIER
CNRS, Laboratoire d'étude des monothéismes (UMR 8584), Paris

Posée ainsi, il ne fait pas de doute que la question soit trop générale. Mais il convient d'abord de dire pourquoi cette question se pose.

Il ne sera évidemment pas inutile de souligner, pour commencer, les liens qui ont uni les Arméniens et les Géorgiens aux juifs à l'époque de la diffusion du christianisme.

Pour l'Arménie, ces liens sont attestés par Moïse de Khorène : nous lisons, dans son Histoire des Arméniens, que les Bagratouni, « Couronneurs des rois », descendaient de Chambat Bagarat, qui était juif. La grande famille des Amatouni est juive d'origine, elle aussi. Tigrane II installe des Juifs prisonniers à Armavir, dans le bourg de Vartkès et à Chamiram ; on en trouve plus tard dans d'autres villes arméniennes encore [1].

En Géorgie, le récit officiel, autour de 460, de la conversion du roi et du royaume au christianisme est lié à la présence de juifs dans la capitale politique et religieuse de l'époque, Mcxeta. La tunique du Christ figure sur les armes royales de Géorgie, car le soldat qui a gagné au tirage au sort la tunique sans couture était un juif de Mcxeta. En outre, Jérusalem est en bonne place dans le récit de la conversion.

Avec la Syrie aussi, les liens sont étroits à l'époque de la traduction des livres saints. Valentina Calzolari a excellemment montré la stratégie littéraire par laquelle les Arméniens ont récupéré la Doctrine d'Addaï pour en faire un récit de christianisation de l'Arménie [2]. Korioun [3] indique, avec

1. *Histoire de l'Arménie* 1993 ; voir l'index, p. 438, au mot : Juif(s). Moïse se présente comme un auteur du V^e^ siècle. On pense généralement aujourd'hui que le texte actuel n'est pas antérieur à la fin du VIII^e^ siècle.
2. Voir CALZOLARI 1997.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 215-220.

les précautions d'usage, après le Tome de Proclus, que la première traduction de la Bible a eu un modèle syriaque. Quant aux Géorgiens, ils ont le vaste cycle de récits hagiographiques des treize Pères syriens, qui ont organisé au VI[e] siècle la vie monastique dans leur pays.

Mais malgré cela, il ne reste en géorgien que très peu de textes dont on puisse démontrer que le modèle immédiat était syriaque.

L'hypothèse d'une origine syriaque

Si la question des modèles immédiats des traductions arménienne et géorgiennes de l'Ancien Testament se pose encore aujourd'hui, c'est que depuis un peu plus d'un siècle, d'éminents chercheurs tels que N. Marr à Saint-Pétersbourg, à partir de 1913, et F. C. Conybeare, en 1897 à propos du Nouveau Testament, ont cru pouvoir établir, pour les traductions des livres de la Bible, une filière syriaque, traduite en arménien, puis arménienne, traduite en géorgien. Cette théorie a souvent été reprise, particulièrement en Europe occidentale : je ne rappellerai maintenant que les noms de R. P. Blake, J. Molitor et L. Leloir [4], parmi bien d'autres.

Néanmoins depuis quelques années les progrès des études philologiques et de critique textuelle invitent à reconsidérer cette théorie, voire à lui substituer un tout autre schéma : hébreu traduit en grec, puis grec en arménien, et surtout hébreu traduit en grec, puis grec en géorgien.

Il ne faut pas manquer de signaler dès l'abord que le problème est compliqué par la multiplicité des types de textes : les révisions des traductions de livres bibliques ont été nombreuses. Par ailleurs, certains textes ne sont pas encore ou ne sont plus accessibles. Je m'explique : la première traduction de la Bible en arménien signalée, on l'a dit, par Korioun, n'existe plus, ayant été révisée quelques décennies seulement après sa naissance. Et cette révision a été exécutée d'après des « exemplaires sûrs (des Écritures) apportés » de Constantinople : autant dire que ces exemplaires n'étaient pas syriaques, mais grecs.

Pour ce qui est du texte biblique du Lectionnaire arménien de Jérusalem, traduit d'après un modèle grec hagiopolite vers 430, il est encore malheureusement inédit. L'édition critique de la deuxième traduction-révision arménienne de l'Ancien Testament est en cours ; on peut penser qu'elle nous donnera un texte proche de celui qui a été produit en Cilicie au XIII[e] siècle.

3. Auteur, autour de 442, de la vie de Machtots, l'inventeur de l'alphabet arménien.
4. LELOIR 1960.

L'édition critique de l'Ancien Testament géorgien a été entreprise par l'Institut des manuscrits de l'Académie des sciences de Géorgie et est en cours de publication : trois volumes sont parus, de Genèse à Ruth [5] ; Ezéchiel et Jérémie ont paru auparavant [6], indépendamment de l'entreprise de l'Institut des manuscrits. Ces éditions comportent plusieurs recensions, mais là encore, le texte biblique du Lectionnaire de Jérusalem n'est pas pris en considération. Le manuscrit le plus tardif du Lectionnaire, conservé à Paris, a, lui, été édité à part.

En pratique, pour bien faire, il faudrait donc étudier chaque livre biblique séparément. On se souvient que A. Baumstark [7] avait même suggéré la possibilité qu'il y ait eu, pour le livre des Psaumes, plusieurs traducteurs ayant travaillé sur le même livre !

Il faudra aussi étudier chaque type de texte à part. On l'imagine aisément : cela représente un travail considérable, une bonne connaissance de cinq langues, et il est clair que je ne pourrai ici parcourir l'ensemble des livres et des types de textes. Mais avant de conclure, il faut tout de même donner quelques exemples concrets et précis.

Quelques exemples significatifs

Prenons un lieu stratégique par ses implications théologiques : Ex 24,10-11

TM et syriaque : ܘܚܙܘ ܐܠܗܐ ܘܐܟܘ... ܒܐܬܪ ܐܠܗܐ ܘܐܟܘ ܘܫܬܘ

Targum Neophiti : « ils virent la gloire de la Shekinah de Yhwh... comme s'ils mangeaient et buvaient ».

LXX : « et ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël... ils parurent sur le lieu de Dieu et ils mangèrent et burent ».

Arménien : comme LXX.

Géorgien : « ils virent le lieu, là où se tenait là-bas le Dieu d'Israël... ils parurent sur le lieu de Dieu et ils mangèrent et burent ».

La conclusion s'impose clairement : l'arménien et le géorgien traduisent, indépendamment l'un de l'autre, non le syriaque, mais la Septante.

En Dt 3,1, l'arménien a lu dans son modèle grec non εις Εδραιν, mais εις Σεδραιν, faute qui n'existe pas dans le passage parallèle de Nb 21,23, ni en syriaque ou en géorgien ; la faute ne vient donc pas d'ailleurs que

5. Gn-Ex en 1989 ; Lv à Dt en 1990 ; Jos, Jg, Rt en 1991.

6. Le premier en 1976 et l'autre en 1992.

7. BAUMSTARK 1922-1927.

d'un modèle grec qui comportait fautivement deux *sigma*, ou qui a été lu comme tel par le traducteur arménien.

En arménien, un événement sensationnel advint quand, en 1896, G. Khalatiantz découvrit, puis publia dès 1899 le livre des Paralipomènes dans l'ancienne traduction. Depuis cette date, bien des chercheurs ont étudié le modèle possible de cette traduction. Récemment, P. Cowe ne trouvait que six accords avec le syriaque qui ne sont pas explicables par le grec lucianique [8].

Pour le livre d'Esdras, nous avons la chance d'avoir des fragments géorgiens palimpsestes, pas plus tardifs que le VII[e] siècle. En 9,14, l'hapax grec συνβραβευσαν est calqué en géorgien, avec le préverbe, ce que ne peuvent faire ni le syriaque, ni l'arménien. L'éditeur J. N. Birdsall avouait, dépité, qu'il n'avait trouvé aucune indication claire de liens avec l'arménien [9]. Ana Kharanauli a confirmé le modèle grec lucianique [10].

Claude Cox vient de publier une édition critique du livre de Job en arménien. Dès l'introduction, il résume ses conclusions, fondées sur de scrupuleuses analyses : « The parent text of the Armenian Job we possess is a Greek manuscript that belongs to the main "Lucianic" group... What we possess in the manuscripts shows no remnants of an earlier Syriac-based translation » [11]. C. Cox a fait un relevé très complet des particules : si l'on y ajoute les données du syriaque, il est clair, ici encore, que le syriaque est majoritairement du côté de l'hébreu, alors que l'arménien et le géorgien suivent, chacun à leur guise, le grec [12].

Pour le livre des Psaumes, on trouve un titre en Septante, arménien et géorgien pour de nombreux psaumes anépigraphes en hébreu et syriaque : Ps 32, 42, 70, 90, 92, etc. Donc, le modèle de l'arménien et du géorgien n'est pas syriaque ici non plus.

Il en va de même pour les leçons particulières. Un exemple : Ps 86 (87),5 : ܐܡܪ ܠܨܗܝܘܢ ܒܪܢܫܐ ܘܒܪܢܫܐ. La ponctuation est différente en grec, arménien et géorgien qui rattachent homme au début de la phrase, à la différence du syriaque et de l'hébreu : Μητηρ Σιων ερει ανθρωπος (Un homme dira à Sion : mère) ; *Mayr zSiovn ase mard* (Un homme dit Sion

8. Voir COWE 1990-1991, ici p. 92-93.
9. Voir BIRDSALL 1972.
10. Voir KHARANAULI 2003.
11. Voir COX 2006, p. 1.
12. Voir COX 2005.

mère) ; *dedad sionsa hrkuas k'acman* (Un homme parlera à Sion comme à une mère). Cette fois encore, il est clair que l'arménien et le géorgien partagent avec le grec la coupure du verset comme la présence de « mère », contre le syriaque (malgré A. Baumstark et C. Cox). En outre, les constructions syntaxiques de l'arménien et du géorgien sont dissemblables ; d'où la conclusion : arménien et géorgien ont un modèle grec, indépendamment traduit. Pour C. Cox, l'arménien est entre les recensions grecques R et L8 [13] ; de son côté, Ana Kharanauli montre que la traduction géorgienne s'apparente souvent, mais pas uniquement, à un modèle lucianique [14].

Pour Jérémie, seul le géorgien peut calquer le préverbe du grec περικειρομενον (9,26) : il n'a donc pu être traduit du syriaque ni de l'arménien, qui n'ont pas le moyen d'intégrer un préverbe dans la racine verbale, du moins, pour l'arménien, à l'époque classique.

Même chose pour Ez 36,34 παροδευοντος (cf. 16,25), 40,5 προτειχισμα où le syriaque a la leçon ܚܣܟܐ qui existe dans les chaînes grecques ; l'arménien lit simplement : « les remparts ».

Ez 9,2, 3 et 11, syriaque ܣܚܝܐ arménien *pčłnawor* « vêtement qui descend jusqu'aux pieds » ; le traducteur géorgien a bien vu la racine de ποδηρη, mais au lieu de comprendre : « vêtement qui descend jusqu'aux pieds », il a traduit par « sandale, chaussure », puis, à la troisième occurrence, il a transcrit « podere » ! Quant à la révision hellénisante de la Bible de Guélati – base de la première édition imprimée au XVIII[e] siècle –, elle a indiscutablement un modèle grec immédiat, de type palestinien-hexaplaire : en Ez 16,10 et 13, elle translittère le grec τριχαπτος, alors que le syriaque, l'arménien et le géorgien ancien ont su trouver des mots spécifiques.

Conclusion

Il faudrait, encore une fois, regarder livre biblique par livre biblique et type de texte par type de texte. Néanmoins, je pense qu'il faut conclure de la sorte : si l'on peut encore trouver en arménien, pour certains livres de l'Ancien testament, d'infimes traces d'un possible modèle syriaque, attesté par Korioun, il ne semble pas y en avoir en géorgien. Ce qui ne signifie

13. Voir COX 2000, p. 246.
14. Voir KHARANAULI 2000, p. 307-308.

pas, toutefois, que l'influence syriaque ait été négligeable sur ces deux chrétientés voisines.

Bibliographie

Histoire de l'Arménie, 1993 : *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Nouvelle traduction de l'arménien classique par Annie et Jean-Pierre Mahé (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes, Paris.

BAUMSTARK 1922-1927 : Anton BAUMSTARK, « Der Armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum Syrischen der Peschitta und seine Bedeutung für die LXX-Forschung », *Oriens Christianus* 22 (1922-24), p. 180-213; 23 (1926-1927), p. 158-169 et 319-333; 24 (1927), p. 146-159.

BIRDSALL 1972 : James Neville BIRDSALL, « Palimpsest Fragments of a Khanmeti Georgian Version of I Esdras », *Le Muséon* 85, p. 97-105.

CALZOLARI 1997 : Valentina CALZOLARI, « Réécriture des textes apocryphes en arménien : l'exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie », *Apocrypha* 8, p. 97-110.

COWE 1990-1991 : S. Peter COWE, « The two Armenian Versions of Chronicles, their origin and translation technique », *Revue des Études Arméniennes* XXII, p. 53-96.

COX 2000 : Claude E. COX, « The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter », dans Anneli Aejmelaeus et Udo Quast (éds), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, p. 174-247 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XXIV).

COX 2005 : Claude COX, « Tying It All Together: The Use of Particles in Old Greek Job », *Bulletin of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies* 38, p. 41-54.

COX 2006 : Claude E. COX, *Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical edition of the Armenian with English Translation*, Leuven-Paris-Dudley (Ma) (Hebrew University Armenian Studies 8).

KHARANAULI 2000 : Anna KHARANAULI, « Einführung in die georgische Psalterübersetzung », dans Anneli Aejmelaeus et Udo Quast (éds), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, p. 248-308 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XXIV).

KHARANAULI 2003 : Anna KHARANAULI, « Ein Chanmeti-Fragment der georgischen Übersetzung von Esra I (Fragen der Authentizität, Vorlage und Übersetzungstechnik) », *Le Muséon* 116, p. 181-216.

LELOIR 1960 : Louis LELOIR, « Versions orientales de la Bible », dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, fasc. 33, col. 810-818 ; 819-834.

LES PREMIÈRES VERSIONS ARABES DE LA BIBLE : LES LIENS AVEC LA BIBLE EN SYRIAQUE

Sidney GRIFFITH
The Catholic University of America

La Bible dans l'Arabie pré-islamique

Avant l'essor de l'islam au VII[e] siècle, les juifs et chrétiens de langue arabe dépendaient, pour leur connaissance de l'héritage juif et chrétien, y compris pour les Écritures, des textes et de la tradition orale de leurs voisins et coreligionnaires, les communautés non arabophones. Les juifs d'Arabie tenaient leur culture juive des communautés hébréophones ou araméophones de Palestine et de Mésopotamie [1]. Les chrétiens de langue arabe apprenaient leur foi essentiellement grâce à la prédication des moines et marchands de langue grecque ou syriaque de Palestine et de Syrie, ainsi que de l'Éthiopie chrétienne [2]. Même si l'on sait peu de chose de la vie des juifs et des chrétiens dans l'Arabie pré-islamique, on peut supposer qu'ils connaissaient très bien les Écritures. Le Qur'ān arabe, qui est rempli d'échos et d'allusions scripturaires juifs et chrétiens, fournit une bonne indication du niveau de leur imprégnation biblique : il est évident, même pour un lecteur occasionnel du livre saint musulman, que le Qur'ān suppose un auditoire disposant d'une vaste connaissance du récit biblique et de l'histoire de la Bible. Bien plus, les juifs et chrétiens de langue arabe ont certainement fait partie du premier auditoire auquel le Qur'ān était destiné. C'est entre autres pour cette raison que Louis Massignon (1883-1962) a écrit qu'à son avis, on pouvait le considérer comme « une édition

1. NEWBY 1988.
2. Voir maintenant la synthèse de HAINTHALER 2007 ainsi que celle de MONTGOMERY 2006, avec une abondante bibliographie.

L'Ancien Testament en syriaque, F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne (éds), Paris, 2008 (Études syriaques 5), p. 221-245.

arabe tronquée de la Bible »[3]. Dans ce contexte, la première question qui vient à l'esprit, d'un point de vue humain, est celle de la forme de connaissance de la Bible et du reste de la culture juive et chrétienne qu'avait l'auditoire arabophone auquel le Qur'ān s'adressait à l'époque de Muḥammad. En d'autres mots : y a-t-il eu une traduction arabe pré-islamique des écritures juives ou chrétiennes ?

À l'époque pré-islamique, les juifs et les chrétiens de langue arabe avaient des liens étroits avec le monde de leurs coreligionnaires hors de l'Arabie[4] ; mais, malgré quelques allégations contraires dans certaines sources anciennes et les hypothèses de certains savants modernes[5], il n'y a toujours aucune preuve convaincante et sans ambiguïté que des parties significatives de la Bible aient fait l'objet d'une traduction écrite en arabe à l'époque pré-islamique ou aux tout débuts de l'islam. La documentation conservée suggère plutôt qu'avant et pendant la vie de Muḥammad, les juifs et chrétiens arabophones interprétaient oralement des passages de la Bible pour leur communautés, dans le cadre de la liturgie ou ailleurs, peut-être en s'aidant de quelques notes écrites[6]. Le texte de la Bible dans son ensemble restait dans la langue de leurs maîtres et prédicateurs : hébreu ou targums araméens pour les juifs, textes en grec, en araméen christo-palestinien ou en syriaque pour la Bible chrétienne.

De nombreux indices suggèrent que la plus grande partie de l'« écriture orale » et des textes liturgiques des chrétiens arabophones dans l'Arabie pré-islamique avait un arrière-plan syriaque. Dans cette hypothèse, la tradition scripturaire était traduite oralement chez les chrétiens dans le cadre liturgique, homilétique ou catéchétique, et ces traductions en arabe devaient être improvisées sur les textes originaux par les moines et le clergé, qui étaient d'origine syriacophone. Les preuves en sont indirectes mais probantes, et ressortent surtout des nombreuses résonances que les savants ont retrouvées entre les textes arabes islamiques, et spécialement le Qur'ān, et les textes chrétiens classiques en syriaque. Ces résonances sont d'ordre grammatical, lexical, thématique et scripturaire[7] ; elles apparais-

3. MASSIGNON 1997, p. 89.

4. En ce qui concerne les communautés chrétiennes, les travaux d'Irfan Shahid ont montré l'ampleur de ces relations. Voir SHAHID 1984a, 1984b, 1989, 1995, 2002.

5. Synthèse sur cette question, avec bibliographie, dans GRIFFITH 1985.

6. Voir à ce propos les observations pertinentes de SCHOELER 2002. Pour certaines remarques générales, voir aussi ARBACHE 2007.

7. Voir par exemple les études de MINGANA 1927 ; ANDRAE 1923-1925, repris dans ANDRAE 1926 ; plus récent, et sujet à controverse, LUXENBERG 2000. Voir les études rassemblées par REYNOLDS 2008.

sent parfois comme des « syriacismes » dans le texte arabe du Qur'ān [8]. Toutes ces résonances, échos, allusions suggèrent que le Qur'ān est né dans un milieu où les écritures chrétiennes et les traditions en syriaque étaient courantes dans la transmission orale en arabe. C'est ainsi, comme en témoignent le Qur'ān et les autres textes islamiques anciens, que la Bible syriaque a dû circuler en Arabie dans des traductions orales à l'époque pré-islamique et aux débuts de l'islam. Notons en passant qu'un savant a remarqué que les seuls personnages de l'Ancien Testament cités dans le Qur'ān sont ceux dont le nom apparaît dans le Diatessaron syriaque, l'harmonie des Évangiles qui a surtout circulé chez les chrétiens jacobites : or ceux-ci étaient très présents en Arabie à l'époque pré-islamique, tant dans le Sud autour de Najrān que dans le Nord dans la confédération tribale ghassanide [9].

On doit donc en conclure que les premières traductions de parties de la Bible en arabe comme textes à usage public, dont il nous reste des fragments, ont été faites par des juifs et chrétiens arabophones qui vivaient en terre d'islam après la conquête islamique. Les chrétiens ont été les premiers à faire ces traductions, à partir de la deuxième moitié du VIII[e] siècle. Les premières traductions juives apparaissent au IX[e] siècle.

Les premières traductions de la Bible en arabe

Il semble que ces traductions aient été élaborées sous une double impulsion. D'une part, étant donné l'arabisation relativement rapide des populations soumises dans le califat, il était nécessaire de répondre aux multiples défis de la domination islamique : selon le témoignage des chroniques syriaques, les autorités musulmanes demandaient que les chrétiens fournissent des traductions arabes des textes bibliques qui, selon la loi islamique, devaient régir leur vie en monde musulman [10]. D'autre part, comme l'arabe devenait progressivement la langue principale du monde de l'islam, à partir du VIII[e] siècle, un nombre croissant de chrétiens, qui perdaient les liens directs avec la langue de leur propre tradition liturgique, ont adopté l'arabe y compris dans le cadre ecclésiastique et ils avaient donc de

8. Voir par exemple GRIFFITH 2007 et 2008a.

9. Voir BOWMAN 1964-1965 et HAINTHALER 2007, p. 67-80 et 120-127.

10. Voir par exemple la demande faite par un émir musulman d'une traduction arabe de l'évangile, qui contiendrait la loi selon laquelle les chrétiens devaient être gouvernés, demande évoquée dans le récit syriaque d'une rencontre entre l'émir et le patriarche des chrétiens « jacobites » au début de l'époque islamique. Le texte est cité dans HOYLAND 1997, p. 459-465.

bonnes raisons, tant pour la liturgie que pour la catéchèse, de traduire la Bible en arabe [11].

Les plus anciennes traductions en arabe de parties de la Bible, pour ce que l'on connaît à ce jour, sont vraisemblablement des traductions de passages de deux psaumes du grec à l'arabe, toutes deux destinées à un usage liturgique [12]. Dans un des cas, le texte du Ps 78 (77 selon la Septante) est écrit en version bilingue, l'original grec d'un côté et, de l'autre, une version arabe en caractères grecs [13], ce qui suggère que le texte de l'Écriture en arabe est encore fondamentalement oral ; dans ce cas, le lecteur était familier de l'écriture grecque, mais pas de l'écriture arabe, semble-t-il. Pour le reste, les versions bilingues de textes chrétiens liturgiques semblent avoir été fréquentes au début de l'époque islamique ; il subsiste quelques exemples de cette pratique dans des textes parallèles en grec et arabe, comme en copte et arabe [14].

Le plus ancien témoignage écrit d'une traduction en arabe d'une grande partie de la Bible est, selon toute vraisemblance, conservée dans le plus ancien manuscrit (Sinaï arabe ms. 74, VIII[e] siècle) d'une famille de lectionnaires de l'Évangile produits dans des recensions successives, corrigées peu à peu dans les communautés monastiques du désert dans les environs de Jérusalem de la fin du VIII[e] siècle jusqu'à la fin du IX[e]. Dans ces monastères, le grec avait été la langue la plus importante dans l'usage liturgique et théologique, mais déjà à l'époque pré-islamique, dans le même milieu, des parties de l'Écriture avaient été traduites dans le dialecte araméen christo-palestinien. Il n'est donc pas surprenant que la traduction de l'Évangile dans cette famille de manuscrits, qui a remplacé la version christo-palestinienne, soit sur nombre de points en accord avec la tradition textuelle du Lectionnaire syro-palestinien [15]. Ce lectionnaire lui-même a continué à évoluer à l'époque islamique et a acquis sa forme définitive au XII[e] siècle. Cela suggère que la raison première de ces traductions de la Bible en arabe a été de répondre à des besoins pastoraux et liturgiques. Quand l'arabe est devenu la langue de la majorité du peuple dans le monde

11. Voir GRIFFITH 1991.

12. VIOLET 1902 ; BAUMSTARK 1934. Le texte est édité et étudié dans BLAU 2002, p. 68-71.

13. VIOLET 1902. Le texte, en écriture grecque et arabe, est publié dans KAHLE 1904.

14. Voir la bilingue gréco-arabe des Psaumes et des Odes, du VIII[e] ou IX[e] siècle, dont une photographie, avec une description du manuscrit du Sinaï, est publiée dans BROWN 2006, p. 192-193 et 285. Voir aussi un évangéliaire illustré en copte bohaïrique et arabe, non daté, mais d'époque médiévale, BL Oriental MS 1316 (une page sur http://www/imagesonline.bl.uk/britishlibrary-store/Thumbs/34/3490.jpg).

15. GRIFFITH 1985. Voir maintenant l'étude détaillée de ARBACHE 1994.

de l'islam et quand les langues indigènes, comme l'araméen, le syriaque et le copte, sont devenues de plus en plus le fait de spécialistes appartenant à des communautés particulières, on voit dans les documents historiques qu'à partir du IX^e^ siècle l'arabe est devenu aussi une langue chrétienne, ecclésiastique, qui avait sa place dans la liturgie et dans les affaires quotidiennes des Églises [16]. Dans les communautés chrétiennes, cela a suscité des traductions de la Bible en arabe, depuis le grec, le syriaque comme le copte.

Le IX^e^ siècle chrétien a marqué l'apogée des traductions en arabe, tant dans les Églises que dans le monde arabe en général. On ne soulignera jamais assez l'importance de tous ces mouvements de traduction dans la naissance et le développement de la culture islamique classique, développement dans lequel les chrétiens et les juifs ont joué un rôle majeur [17]. Le phénomène s'est diffusé depuis les débuts de l'époque abbasside, à Bagdad et dans ses environs, et jusqu'au fin fond du monde musulman. C'est dans ce contexte que des traductions de la Bible ont été élaborées dans les diverses communautés chrétiennes, dans les communautés juives arabophones et même dans certaines œuvres d'intellectuels musulmans.

Le plus ancien manuscrit connu daté contenant une traduction arabe d'un texte biblique chrétien est une copie des quatre Évangiles, qui se trouve actuellement dans la bibliothèque du monastère Sainte-Catherine dans le Sinaï. Selon une note du copiste, il a été achevé lors de la fête de Saint-Georges en l'an 859 de l'ère chrétienne [18]. Comme ce texte n'est pas encore publié, on ne peut dire s'il se rattache ou non à la famille des manuscrits de lectionnaires évangéliques décrite ci-dessus. Comme eux, il semble avoir été composé dans le milieu monastique palestinien d'où proviennent tant des plus anciens textes chrétiens arabes, et comme eux, il répondait aux besoins pastoraux et liturgiques d'une Église qui était tout juste devenue arabophone.

De même, le ms. Sinaï arabe 1, qui d'après des critères paléographiques a été produit dans la Palestine du IX^e^ siècle, contient des traductions arabes des livres de Job, Daniel, Jérémie et Ézéchiel. Une étude récente a montré que le traducteur du livre de Job de ce manuscrit a travaillé à partir d'une version syro-hexaplaire, avec des renvois aux autres versions syriaques, et pas seulement sur la Septante, comme on l'avait pensé auparavant [19]. Mais

16. GRIFFITH 1988.

17. GUTAS 1998 ; RASHED 2006.

18. MEIMARIS 1985, parchemin n° 16. Voir aussi photos 19-21. Voir la belle photo de deux pages de ce manuscrit, avec une illustration de saint Luc, dans BROWN 2006, p. 166-167, 274-275.

19. MONFERRER SALA 2004.

ce qu'il est important de souligner à ce point de notre enquête est que, dans le milieu monastique palestinien du début du IX^e siècle, parmi les plus anciennes traductions dont nous ayons la trace, se trouvent des livres de l'Ancien Testament comme du Nouveau, et pas seulement à partir du grec mais aussi du syriaque, comme nous allons le voir.

La Bible en syriaque et la Bible arabe

Les premières traductions de la Bible du syriaque à l'arabe

Dans le milieu syriacophone, les premières traductions de la Bible en arabe semblent être apparues aux tous débuts du mouvement de traduction abbasside à Bagdad. En fait, un des plus célèbres traducteurs chrétiens de l'époque, Ḥunayn ibn Isḥāq (808-873)[20] aurait, selon l'historien musulman Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Masʿūdī († 956), traduit la Bible en arabe à cette époque, curieusement non du syriaque mais du grec de la Septante. Parlant de la Septante, al-Masʿūdī affirme : « Ce texte a été traduit un certain nombre de fois en arabe par des savants anciens et modernes, parmi lesquels Ḥunayn ibn Isḥāq. Pour la plupart des gens, elle (la Septante) est le meilleur texte de la Torah »[21]. Quelle que soit la fiabilité de ce récit sur ce point, qu'il soit plausible ou non que Ḥunayn ait fait une telle traduction, le récit suggère qu'à l'époque d'al-Masʿūdī les traductions de la Bible en arabe étaient courantes au Levant et que la majorité des savants chrétiens participaient à ce courant. Ce point est corroboré par le fait qu'à la fin du IX^e siècle, des citations à peu près exactes de la Bible en arabe apparaissent dans des ouvrages d'écrivains musulmans comme le philologue Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah (828-889)[22], l'historien Aḥmad ibn Abi Yaʿqūb ibn Jaʿfar ibn Wahb ibn Wadīḥ al-Yaʿqūbī (897)[23] et dans les travaux d'apologètes musulmans comme ʿAlī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī (fl. milieu IX^e siècle), qui se convertit du christianisme à l'islam à un âge avancé, ou comme l'imam Zaydite Abū Muḥammad al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Ḥasanī (785-860)[24]. Des citations du Nouveau Testament sont *également* présentes dans la littérature de ḥadīth, mais beaucoup semblent

20. Voir SALAMA-CARR 1990.

21. AL-MAS'UDI 1894, p. 112. Il est probable que le jugement selon lequel la Septante est le plus fiable (*aṣaḥḥa*) des textes (*nusukh*) de la Torah est propre à al-Mas'udi, un musulman de Bagdad : il a été proféré à une époque où tout ce qui était grec jouissait d'un grand prestige parmi les intellectuels de la capitale du calife.

22. VAJDA 1935 ; LECOMTE 1958 ; KÖBERT 1965.

23. GRIFFITH 2003.

24. KHOURY 1977 ; THOMAS 1996.

avoir été perturbées au cours de leur transmission [25]. La plupart de ces traductions furent sans doute faites à partir de versions syriaques et non des originaux hébreux ou grecs, ou de versions grecques de textes hébreux ou araméens comme la Septante.

Le ms. Sinaï arabe 151 est le plus ancien manuscrit connu à ce jour qui contienne le texte d'une traduction arabe d'une partie de la Bible faite sur un original syriaque. Il contient les épîtres pauliniennes, avec quelques gloses marginales, les actes des apôtres et les épîtres catholiques. Seules les 14 épitres attribuées à Paul ont été publiées dans une édition moderne [26]. Un colophon à la fin du texte des épitres pauliniennes donne l'année 867 de l'ère chrétienne pour l'achèvement de la copie. Il est utile de se pencher plus avant sur ce colophon pour l'information qu'il donne sur le contexte social des plus anciennes traductions. Il est rédigé ainsi :

> « Le pauvre pêcheur, Bishr ibn as-Sirrī, a traduit ces 14 épitres du syriaque à l'arabe, et donné une explication de leur interprétation, autant que ses faibles capacités le lui permettaient, pour son frère spirituel Sulayman. Il l'a fini à Damas au mois de Ramaḍan en l'an deux cent cinquante-trois. Loué soit Dieu Père, Fils et Esprit, maintenant et à jamais. Amen. Que Dieu ait pitié de quiconque prie pour le pardon de l'auteur, du traducteur et du possesseur » [27].

Il faut d'abord souligner qu'un traducteur copiste travaillant à Damas au milieu du IX^e^ siècle date déjà son texte, destiné à des chrétiens, selon le calendrier islamique, sans donner un équivalent chrétien. Cela prouve que les chrétiens arabophones dans ce milieu avaient déjà complètement adopté les conventions de l'islam. En second lieu, le texte a été traduit à partir du syriaque, ce qui indique que le traducteur et copiste « melkite », Bishr ibn as-Sirrī, était lui même un syriacophone et appartenait à une communauté ecclésiale qui avait un héritage patristique et liturgique syriaque, bien qu'il soit membre d'une église arabophone qui professait l'orthodoxie de l'Église byzantine hellénophone de l'empire romain [28]. Troisièmement, le colophon renvoie à un matériau exégétique abrégé que Bishr ibn as-Sirrī a inclus dans sa traduction des épitres pauliniennes sous forme de notes

25. COOK 2006. L'appendice I, p. 206-218, comprend quelque 59 citations.

26. Voir STAAL 1983, photos vol. 452, p. XV-XIX. On trouve également la photographie de deux pages et une descriptions du manuscrit du Sinaï dans BROWN 2006, p. 158-161 et 272.

27. STAAL 1983, vol. 452, p. 248, n. 23 (texte arabe) ; vol. 453, p. 260, n. 23 (traduction anglaise).

28. Sur Bishr ibn Sirrī, voir les remarques de NASRALLAH 1980, spéc. p. 203-206. Voir aussi SAMIR 1987.

interlinéaires et marginales ; on peut encore les lire dans le manuscrit, même si elles n'ont pas été reprises dans l'édition récente du texte[29]. Il faut d'ailleurs noter que certaines de ces annotations concernent les différences entre le texte des épîtres transmis en grec et en syriaque, ainsi que des points qui avaient de l'importance dans les controverses entre melkites, jacobites et nestoriens.

Outre le témoignage du colophon qui suit les épîtres de Paul, le ms. Sinaï arabe 151 donne d'autres informations sur la transmission des traductions arabes de textes bibliques faites par les chrétiens au début de l'époque islamique. À des endroits divers et de mains variées, d'autres commentaires et notes exégétiques ont été ajoutés entre les lignes et dans les marges. Un de ces annoteurs, qui a laissé son propre colophon en 1030 de l'ère chrétienne et signé du nom de Jirjis ibn Sahl, a aussi inséré des notes liturgiques melkites[30]. Dans leur ensemble, ces notes ajoutées dans le texte indiquent que le manuscrit a eu une vie active dans l'Église. Il avait probablement une fonction homilétique, et même catéchétique, en même temps que liturgique. Étant donné que l'on peut observer ces traits même à partir des quelques photographies publiées du ms Sinaï arabe 151, il représente en fait un exemple de ce que l'on trouve dans beaucoup d'autres manuscrits de traductions chrétiennes de parties de la Bible, du syriaque à l'arabe à l'époque islamique. Beaucoup parmi ces nombreux manuscrits ont des traits communs et témoignent que les traductions faites pour répondre aux besoins d'un groupe ou d'une dénomination particulière ont circulé entre les différentes communautés chrétiennes dans le monde musulman[31].

Sondages dans l'histoire de la transmission de la Bible arabo-syriaque

Il ne semble pas y avoir eu de traduction de toute la Bible en arabe avant le XVI[e] siècle[32]. Auparavant, les traductions faites sur le syriaque étaient principalement des livres isolés ou des groupes de livres, comme la Torah, les Psaumes, les Évangiles, les épitres de Paul ainsi que les épitres catholiques. À en juger par le nombre de manuscrits, la Torah, les Psaumes et les Évangiles étaient les plus populaires[33]. Certaines de ces traductions

29. Voir BROCK 2004.

30. Sur ce nom et l'identité propre de celui qui a annoté, voir NASRALLAH 1976.

31. Voir le catalogue détaillé de textes, y compris apocryphes et pseudépigraphes, dans GRAF 1944-1953, vol. I, p. 85-297. Aussi VAN ESBROECK 1998 et SAMIR 1991.

32. GRAF 1944-1953,vol. I, p. 88-101.

33. Ainsi, une étude déjà ancienne des versions arabes du Pentateuque en Égypte se fondait sur 69 manuscrits conservés et une étude des Évangiles arabes dressait une liste de 73 manuscrits connus à l'époque. Voir RHODE 1921 ; GUIDI 1888.

furent faites assez tôt. Par exemple, le ms. Sinaï arabe 4, copié en 964, contient une traduction probablement bien plus ancienne du Pentateuque faite sur la Peshitta [34]. De même, le ms. Sinaï arabe 154, daté du IX^e^ siècle, contient une version arabe des Actes des apôtres et des épitres catholiques également traduite du syriaque [35]. On pourrait ainsi faire des listes de textes, édités ou non, entre le IX^e^ et le XIV^e^ siècles, mais il est plus intéressant aujourd'hui de mettre l'accent sur différentes traductions de textes bibliques étudiées récemment. Chemin faisant, on pourra noter certains caractères des traductions qui non seulement mettent en lumière le succès des Bibles syriaco-arabes mais aussi nous font mieux connaître la vie de l'Église en milieu musulman. On dégagera aussi les modes actuelles dans l'étude des versions arabes de la Bible.

1. Un moule musulman de la langue

Pethion ibn Ayyūb as-Sahhār, qui a écrit à Bagdad au milieu du IX^e^ siècle [36], est un des plus anciens traducteurs de fragments de la Bible à partir du syriaque, à l'apogée du mouvement de traduction abbasside, et sa compétence a été reconnue même par les musulmans. Le célèbre bibliographe du X^e^ siècle, Muḥammad ibn Isḥaq ibn an-Nadīm († 995), dit dans son *Fihrist* que Pethion « était le meilleur parmi les chrétiens de son temps, tant pour la traduction que pour le style et la rhétorique » [37]. Il est connu pour avoir traduit Job, la Sagesse de Ben Sirach et les Prophètes du syriaque en arabe. Il y a quelques années, travaillant sur huit manuscrits du XIV^e^ et XV^e^ siècles, Richard M. Frank a étudié la traduction par Pethion du livre de Jérémie. Il a montré qu'elle a été faite sur la Peshitta et que le vocabulaire et le style de cette traduction sont dignes d'éloges [38]. Il a noté aussi que « the translator has preferred – and quite successfully on the whole – a somewhat 'Muslim' style in which, I feel, he has not significantly altered the atmosphere of the text » [39]. Frank avait déjà attiré l'attention sur le dilemme qui se posait aux traducteurs :

> To render the Peshitta literally into Arabic or simply to arabize the Syriac (...) would be to produce a rather barbarous Arabic in which the religious tone of the text would be altogether lacking, since the words would have no associations and overtones within themselves but only as seen through another language (Hebrew or Syriac). The

34. Voir BLAU 1962 p. 104-105 et BLAU 1966-1967, vol. 267, p. 32.
35. GIBSON 1899.
36. GRAF 1944-1953, vol. II, p. 120-121.
37. DODGE 1970, vol. I, p. 46.
38. FRANK 1959.
39. FRANK 1959, p. 140 et n. 16.

book would thus be colorless and devoid of the solemnity which belongs to it [40].

De fait, comme le remarque Frank, au milieu du IX^e^ siècle, quand Pethion a fait ses traductions, « the common vocabulary of religion was pretty well set in so far as Arabic was concerned. It was based first and primarily on the Coran and then on the *ḥadīth* » [41]. Ainsi, puisqu'il s'agissait d'œuvres religieuses, la langue arabe de Pethion devait nécessairement « have a definite Muslim cast to it », selon Frank [42]. C'est une caractéristique des traductions chrétiennes de la Bible en arabe, que Frank a bien mise en valeur dans son édition d'une traduction du IX^e^ ou X^e^ siècle de la *Sagesse de Jesus Ben Sirach* faite sur le grec. Travaillant à cette occasion sur un manuscrit d'origine monastique palestinienne, Frank a parlé de l'empreinte musulmane comme d'une tonalité de la langue qui est « effected in part and most frequently by the consistent use of terms which, though not, perhaps, exclusively Islamic, are nonetheless, within the context, thoroughly Muslim in their resonance »[43]. Il notait par exemple l'usage d'expressions toutes faites comme l'invocation très courante : « Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux », d'origine coranique mais qui s'est répandue partout dans le monde arabophone. D'autres savants ont noté cette particularité des traductions en arabe, mais un autre trait d'ordre plus philologique a attiré l'attention de ceux qui étudient les versions arabes de la Bible, le « moyen-arabe ».

2. Le moyen-arabe

Comme les autres textes écrits par des chrétiens en arabe au début de l'islam, les traductions bibliques, qu'elles soient faites sur le grec ou sur le syriaque, ont des traits grammaticaux ou syntaxiques et des règles d'usage qui, vu leur consistance et leur constance, jouent un rôle important dans le développement du moyen-arabe, un état de la langue arabe qui apparaît d'abord dans les textes judéo-arabes et arabes chrétiens des IX^e^ et X^e^ siècles. Certains de ces traits distinctifs du moyen-arabe viennent de l'hébreu, du grec et surtout des dialectes araméens et syriaques, qui étaient la langue d'origine des populations nouvellement arabophones du Levant au début de l'islam, qu'elles soient musulmanes ou non [44]. Retrouver ces traits dans les traductions chrétiennes de la Bible faites sur le syriaque au

40. FRANK 1959, p. 139-140.

41. FRANK 1959, p. 139.

42. FRANK 1959, p. 139.

43. FRANK 1974, vol. 358, p. V.

44. Voir particulièrement BLAU 1965 et 1966-1967 ; KUSSAIM 1968. Voir aussi SAMIR 1982.

début du l'islam a souligné l'intérêt de ces traductions pour l'étude du moyen-arabe en lui-même, mais aussi comme documentation pour l'étude de la transmission textuelle des livres de la Bible en arabe.

En 1936 déjà, dans son étude des traductions du livre de Daniel depuis l'hébreu, le grec, le copte et le syriaque, Oscar Löfgren s'était donné le but d'étudier les aspects philologiques du texte et, outre l'aspect classique de la critique textuelle d'un livre biblique, il voulait étudier le « sprachlichen Charakter » de ces traductions arabes [45]. Ainsi, dans les passages qu'il a soumis à un examen plus attentif, il a attiré l'attention sur les divergences de style et de rhétorique entre les différents témoins manuscrits du livre de Daniel, qu'il étudiait. Ce travail a représenté une étape importante dans l'étude des traductions arabes de la Bible et a eu un rôle fondateur pour bon nombre des travaux ultérieurs sur la Bible syro-arabe qui ont porté leur attention sur le moyen-arabe des traductions.

Bengt Knutsson a fourni un cas d'espèces en étudiants trois versions arabes de certains chapitres du livre des Juges (ch 1, 6, 11, 21), traduites depuis la Peshitta à une époque et en un lieu inconnu [46]. Il a fondé son étude sur dix-huit manuscrits datant entre le XIII^{e} et le XVII^{e} siècle et copiés pour la plupart en Égypte. Son étude porte principalement sur les traits de moyen-arabe que l'on trouve dans ces textes, traits qu'il analyse dans la partie principale du livre. Mais il s'est intéressé aussi à la façon dont on pourrait faire une « édition authentique » du texte syro-arabe du livre des Juges, et dont les manuscrits conservés des trois versions, relativement tardifs, peuvent être utilisés pour une édition critique. À la fin de son étude, Knutsson donne ainsi une édition test annotée des trois versions arabes des chapitres sélectionnés, en y adjoignant le texte des mêmes chapitres dans ce qu'il appelle la « Propaganda Edition » [47]. Son but était de montrer les différentes couches que l'on découvre, en suivant la piste des manuscrits, entre les différentes éditions du livre des Juges, avec toutes les vicissitudes, dans le but de trouver le bon moyen de fournir un texte fiable de la version syro-arabe.

Si le projet de Bengt Knutsson a été critiqué [48], y compris son but de fournir une édition critique d'une version d'un livre biblique fondée sur

45. LÖFGREN 1936 p. 4.

46. KNUTSSON 1974.

47. Par « édition de propagande », B. Knutsson désigne l'édition du livre des Juges incluse dans la Bible arabe du XVII^{e} siècle publiée comme *Biblia Sacra Arabica*, SIONITA 1671.

48. Particulièrement par SAMIR 1981. Voir aussi les recensions de R. Degen dans *Orientalistische Literaturzeitung* 74 (1979), p. 550-661, et de P. Wernberg-Møller dans *Book List, The Society for Old Testament Study* (1976), p. 105.

différentes versions de ce livre traduites indépendamment à partir de la Peshitta, son travail a néanmoins mis en valeur l'intérêt d'examiner les détails philologiques et linguistiques des traductions arabes de la Bible, et pas seulement pour le développement du moyen-arabe, quel que soit son intérêt. Son étude met notamment l'accent sur les techniques de traduction, encore très peu étudiées, sur l'utilisation par des traducteurs tardifs de versions plus anciennes, quelquefois faites dans des communautés rivales. Il souligne ainsi l'activité des savants égyptiens, qui, entre le XII[e] et le XIV[e] siècles, dans les traductions bibliques comme dans d'autres champs de la transmission de l'héritage arabe chrétien, ont tenu à intégrer l'œuvre d'autres savants arabes dans leurs résumés théologiques et leurs anthologies, et à utiliser les versions antérieures des livres bibliques dans leur projet de fournir des traductions plus commodes d'usage [49].

En suivant les traces de Knutsson, en 1995, Per A. Bengtsson a publié une étude fouillée et une édition annotée de deux versions arabes du livre de Ruth, toutes deux fondées sur le syriaque [50]. Il discute en détail les témoignages manuscrits du livre de Ruth en arabe et leurs relations mutuelles, afin de donner une image d'ensemble claire de l'état du texte syro-arabe de Ruth, tel qu'il est conservé dans les manuscrits. Il étudie aussi longuement la langue moyen-arabe de ces versions, et ses caractéristiques d'écriture, de phonétique, de grammaire et de syntaxe telles qu'elles apparaissent dans les manuscrits. Dans son introduction à ces points, Bengtsson revient sur la controverse à propos du sens de l'expression « moyen-arabe ». Il conclut que, de son point de vue, comme les écrivains chrétiens qui ont fait usage de cet arabe particulier avaient pour but d'écrire en arabe classique, il préférerait qu'on l'appelle « arabe pseudo-classique » plutôt que moyen-arabe [51].

La discussion sur l'expression « moyen-arabe », et l'analyse détaillée des traits caractéristiques du stade moyen-arabe dans l'analyse du livre de Ruth par Bengtsson comme celle de Knutsson dans le livre des Juges, illustrent combien la recherche sur la Bible arabe s'est polarisée sur l'histoire de la langue arabe dans les études récentes. Et cela éclaire en soi les circonstances dans lesquelles ces versions ont été produites. Il est certainement vrai que, au début de l'islam, beaucoup de chrétiens étaient

49. Voir RUBENSON 1996. On pense naturellement ici aux fameux *Awlād al-'Assāl*, une famille de savants du XIII[e] siècle, qui se sont beaucoup investis dans la transmission de la science arabe chrétienne sous tous ses aspects, y compris dans des traductions de la Bible à partir du syriaque. On trouvera une bibliographie sur la question dans ATIYA 1991.

50. BENGTSSON 1995.

51. BENGTSSON 1995 p. 94.

des scribes professionnels [52]. Mais ils n'étaient ni des traducteurs, ni des copistes des anciennes versions arabes des Écritures. Or, ce sont des hommes d'Église, des moines, des gens qui n'appartenaient pas à la haute société arabophone, qui ont fait et copié ces traductions arabes de livres bibliques. Leur langue, surtout dans les manuscrits postérieurs au XIII[e] siècle et antérieurs aux traductions protestantes et catholiques du XIX[e] siècle [53], n'avait pas la qualité de celle de scribes professionnels. Cela souligne la position subalterne des chrétiens dans le monde musulman : le niveau d'arabité qui suffisait à leurs besoins est un signe de leur bas niveau social dans la société islamique de leur époque.

Les savants qui ont étudié avec attention le caractère moyen-arabe de la plupart des témoins manuscrits du texte de la Bible syro-arabe se sont intéressés, comme tout le monde académique, à la critique textuelle de la Bible dans sa langue d'origine. Ils ont souvent souligné que les versions arabes, étant des traductions de traductions [54], apportaient peu au débat sur le texte des Écritures dans leur langue d'origine. Elles sont importantes pour l'étude des versions dont elles procèdent (syriaque, grecques, coptes), à l'époque où les traductions arabes ont été faites. Ainsi les versions arabes des livres bibliques faites sur le syriaque sont des témoins de l'histoire textuelle de la Peshitta. Elles sont aussi des sources pour l'histoire de l'interprétation. Elles comprennent souvent de nombreuses gloses, des commentaires marginaux, d'autres plus longs, des prologues aux livres bibliques [55], qui témoignent de la manière dont ces textes étaient lus et compris par des chrétiens en milieu musulman.

3. les apocryphes et pseudépigraphes arabo-syriaques de la Bible

Le ms. Sinaï arabe 589, conservé aujourd'hui encore à Sainte-Catherine, a peut-être été écrit déjà à la fin du IX[e] siècle et peut-être dans le monastère de Mar Saba en Palestine, région où ont été produits un bon nombre de textes arabes chrétiens à la même époque [56]. Il contient trois

52. Voir HOLMBERG 1993, p. 103-114.

53. Voir VAN ESBROECK 1998.

54. Les premières traductions juives forment bien sûr une exception, et tout particulièrement la traduction de la Bible en arabe de Saadia Ga'ōn ibn Yusūf al-Fayyūmī's (882-942). La traduction par Saadia du Pentateuque, en particulier, semble avoir largement circulé chez les chrétiens de langue arabe, et avoir été utilisée par les chrétiens égyptiens pour préparer leurs propres traductions arabes. La traduction de Saadia a même été imprimée dans les grandes Bibles polyglottes du XVII[e] siècle. Voir RHODE 1921, p. 94-105 et GRAF 1944-1953, vol. I, p. 101-104.

55. Voir par exemple l'introduction arabe au livre de Daniel, publiée par LÖFGREN 1936, p. 92-96.

56. Voir le raisonnement tout à fait plausible de DRINT 1997, vol. 563, p. VI-VII.

traductions arabes faites sur le syriaque, de trois pseudépigraphes : l'Apocalypse de Baruch, l'Épitre de Baruch qui l'accompagne et IV Esdras [57]. Le dernier folio du manuscrit, tel qu'il est conservé maintenant, contient des notes sur les textes, d'un moine nommé simplement Al-Masīḥī, dont on reparlera plus loin. Ce qui est particulièrement intéressant à propos de ce manuscrit est qu'il fournit un exemple de la conservation en traduction arabe de textes scripturaires qu'on ne connaîtrait autrement que par une seule source syriaque et de façon fragmentaire ailleurs en syriaque et en grec [58]. Le manuscrit soulève aussi des questions sur les premiers traducteurs de livres bibliques en arabe et leur usage dans les communautés chrétiennes arabophones.

L'apocalypse de Baruch a été le premier texte du ms. Sinaï arabe 589 à être publié et comparé à la version syriaque qui était déjà connue [59]. L'introduction et les notes ajoutées au texte et à la traduction mettent en valeur l'état de la traduction arabe, les techniques de traduction, la justesse ou non de la compréhension que le traducteur arabe avait du syriaque sur lequel il travaillait. Chemin faisant, les éditeurs ont souligné des endroits où le traducteur a traduit le syriaque de façon un peu sommaire, et même des exemples de cas où il a fait des erreurs, mal compris ou manqué des allusions à d'autres passages du texte biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ils notent en même temps que le traducteur avait une très bonne connaissance du Coran et de l'usage islamique de l'arabe : on note ici ou là des citations du texte saint musulman et des tournures de phrases typiquement musulmanes. Fred Leemhuis a même supposé que le traducteur de l'Apocalypse de Baruch était en fait un musulman, et que sa traduction avait été par la suite reliée dans le ms. 589 avec celle qui avait été faite d'un autre livre, IV Esdras, par un autre traducteur. Leemhuis va jusqu'à émettre des hypothèses sur la communauté musulmane du IX^{e} ou X^{e} siècle qui aurait pu s'intéresser à ce texte [60].

Certes, les musulmans de cette époque s'intéressaient aux écritures juives et chrétiennes, et on dit que des musulmans auraient traduit certains textes bibliques de leur langue d'origine vers l'arabe [61]. D'autres savants

57. Voir le contenu décrit par DRINT 1997, vol. 563, p. VII.

58. Voir VAN KONINGSVELD 1975 ; STONE 1976-1977. Les auteurs de ces deux notices furent les premiers à attirer l'attention sur l'importance du contenu du ms. Sinaï 589.

59. Voir LEEMHUIS, KLIJN & VAN GELDER 1986. Voir aussi LEEMHUIS 1986, où des planches reproduisent le texte des f. 1r, 33v, 20v et 21r du ms. Sinaï arabe 589.

60. Voir LEMHUIS 1989.

61. Leemhuis cite l'exemple de « Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Salām qui, à l'époque de Harūn ar-Rashīd, a traduit une partie d'un livre des Sabiens abrahamites, et qui de plus, a traduit 'le Suḥūf, la Torah, l'Évangile et les livres des prophètes et des

musulmans de la haute époque, comme al-Ya'qūbī et Ibn Qutaybah, ainsi qu'on l'a dit plus haut, témoignent d'une réelle familiarité avec les sources chrétiennes en syriaque. Cependant, l'hypothèse de Leemhuis n'est pas le seul schéma plausible que l'on puisse construire à partir de la traduction de l'Apocalypse de Baruch. D'abord, comme Richard Frank l'avait déjà souligné dans son étude de la traduction par Pethion de certaines parties de Jérémie, il n'est pas rare de trouver une « empreinte musulmane » sur une traduction biblique, ce qui a été noté par bien d'autres spécialistes des versions arabes de la Bible. De plus, il faut évoquer la plainte récurrente de certains écrivains chrétiens d'époque islamique concernant le fait que les chrétiens, parlant de mieux en mieux l'arabe, perdaient leur maîtrise de la langue traditionnelle de leur communauté et, en même temps, la mémoire de citations bibliques et même des formules théologiques [62]. On peut donc supposer que le traducteur de l'Apocalypse de Baruch n'était pas un musulman, mais un chrétien arabe bien acculturé et assimilé, dont la connaissance de sa propre langue traditionnelle et de l'héritage culturel de sa communauté était faible.

Adriana Drint a maintenant publié le texte arabe de la traduction du syriaque de IV Esdras, qui se trouve dans le même manuscrit, et l'a accompagné d'une traduction anglaise annotée [63]. Sa recherche montre qu'il ne s'agit pas du même traducteur que pour l'Apocalypse de Baruch. Celui de IV Esdras est bien plus fidèle au substrat syriaque, qu'il comprenait bien. Mais A. Drint a aussi montré que le manuscrit n'est pas l'autographe de la traduction originelle, mais la copie d'une traduction antérieure, qui a été améliorée : elle montre ainsi que la traduction a eu une histoire [64]. Il faut de fait se souvenir que la plupart des traductions conservées étaient sans doute en plein processus d'élaboration : la plupart des manuscrits ont des commentaires marginaux, des gloses et des corrections interlinéaires. Bien plus, la traduction de IV Esdras dans le ms. 589 est précédée d'une introduction descriptive et des sous-titres ont été ajoutés, qui indiquent l'argument des différentes parties du texte. Ces ajouts éditoriaux montrent comment le texte était lu dans la communauté

disciples, depuis l'hébreu, le grec et le sabéen en arabe » : LEEMHUIS 1989, p. 22-23, où le texte comprend cette citation du *Fihrist* d'ibn an-Nadīm, cité à la n. 16.

62. On pense ici aux plaintes de Sévère ibn al-Muqaffa' († v. 987), aux prophéties attribuées à Samuel de Qalamūn († 695) en Égypte, ou au souci de Paulus Alvarus († 860) à Cordoue, à propos du fait que les chrétiens nouvellement arabophones du califat oubliaient rapidement leur héritage chrétien avec leurs langues traditionnelles.

63. Voir DRINT 1997.

64. Voir DRINT 1997, vol. 564, p. VI-X.

chrétienne qui l'a utilisé, et l'interprétation christologique qui en a été faite [65].

A la fin du ms. 589, un moine du monastère du Sinaï, Al-Masīḥī, qui était peut-être bibliothécaire à une époque plus tardive, peut-être le XII[e] siècle, a mis des notes dans les marges et dans l'espace vide à la fin du manuscrit. Il y parle des livres d'Esdras et Néhémie et évoque un événement qui a eu lieu lors d'une liturgie pascale à laquelle il avait assisté dans l'église de la résurrection à Jérusalem [66]. Tout n'est pas clair mais il s'agit d'un contentieux entre melkites et jacobites relatif à la participation à la liturgie et à la réception de l'eucharistie dans un des sanctuaires de l'église, un type d'incident attesté au début de l'époque islamique et même à l'époque pré-islamique dans la Ville Sainte [67]. Le fait qu'un moine melkite du XII[e] siècle raconte cela dans un coin libre à la fin d'un manuscrit contenant une traduction arabe d'un texte pseudépigraphe souligne la persistance des tensions entre les Églises chrétiennes en Terre Sainte à cette date tardive. Cela montre aussi l'importance des manuscrits bibliques arabes comme source de l'histoire des chrétiens en monde musulman.

4. Le Diatessaron.

La plupart des savants admettent que l'harmonie des Évangiles attribuée à Tatien de Mésopotamie (fl. 150-175) a été écrite en syriaque [68]. Ce qui est sûr, c'est que l'harmonie arabe qui est conservée dans un certain nombre de manuscrits assez anciens a été faite sur le syriaque [69], même si le texte avait été révisé sur la Peshitta avant même la traduction [70]. On admet actuellement que la traduction originelle a été faite par le célèbre polygraphe chrétien de Bagdad, Abū l-Faraj 'Abd Allah ibn aṭ-Ṭayyib († 1043) sur un manuscrit copié au IX[e] siècle par un lexicographe syro-

65. Voir DRINT 1997, vol. 564, p. XVII-XXXXII. Des introductions ou des prologues aux livres bibliques et l'usage de sous-titres dans le texte sont bien attestés dans les traductions arabes chrétiennes de la Bible. Voir ainsi l'introduction à Daniel mentionnée ci-dessus (n. 53) et les introductions aux quatre Évangiles, ainsi que les sous-titres rubriqués indiquant les péricopes liturgiques, dans la famille de manuscrits contenant la traduction des Évangiles depuis le grec dans les mss Sinaï arabes 72 et 74 (voir n. 15 ci-dessus).

66. Voir le texte arabe présenté, traduit en anglais et étudié par DRINT 1997, vol. 564, p. XXVI-XXXII.

67. Voir GRIFFITH 2008, p. 129-155 ; HORN 2006.

68. Voir PETERSEN 1994, spécialement p. 397.

69. Il n'y a encore que deux éditions du texte entier : CIASCA 1888 et MARMARDJI 1935.

70. Voir le sommaire et la bibliographie systématique des nombreuses études sur l'harmonie des quatre Évangiles en arabe dans PETERSEN 1994, p. 133-138, 448-451.

arabe, ʿĪsā ibn ʿAlī[71], un élève de Ḥunayn ibn Isḥāq, connu, on l'a déjà mentionné, comme un traducteur de toute la Bible en syriaque [72].

S'il reste encore beaucoup à faire pour apprécier la valeur de la version arabe du Diatessaron, Nanne Pieter George Joosse a étudié de façon détaillée le sermon sur la montagne à partir de sept manuscrits et de quelques fragments. Par cette étude et en comparant ce texte avec d'autres versions, en étudiant des syriacismes dans la traduction arabe, et en mettant en lumière le caractère moyen-arabe de la langue, Joosse propose un texte arabe reconstruit du Sermon sur la Montagne et sa traduction en anglais. Il est probable qu'il considère son texte reconstruit comme aussi proche que possible de la traduction originale, qu'il suppose être d'Ibn aṭ-Ṭayyib.

La valeur de la version arabe du Diatessaron, telle qu'elle a été transmise par plusieurs manuscrits, est double. D'abord, comme Joosse l'a montré dans son étude, et contrairement à ce qu'affirmaient beaucoup de chercheurs, elle est pertinente pour l'étude du texte original du Diatessaron [73]. Ensuite l'étude des manuscrits qui l'ont conservée montre que le Diatessaron syriaque a été largement apprécié et utilisé par les chrétiens arabophones et les Églises égyptiennes jusqu'aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles [74]. Joosse suppose même qu'il était particulièrement utilisé lors les rencontres avec les musulmans, parce qu'il lissait les contradictions entre les Évangiles, un topos de la polémique musulmane : « It deserves a thought that in the Christian apologetics there was need for a Gospel which did not exhibit the discrepancies of the separate Gospels, for the latter was a topic in Muslim polemics that played an important part to cast doubt on the dependability of the Gospels » [75]. Cette hypothèse est corroborée par le fait que, bien plus tard et dans un autre contexte, l'auteur musulman de l'Évangile de Barnabas utilise largement le Diatessaron pour composer un Évangile correspondant aux vues des musulmans : il représente ce que Jésus avait apporté à l'humanité, comme Moïse la Torah et Muhammad le Qur'ān [76].

5. Les listes de témoignages

La Bible en tant que telle et certains passages des livres bibliques en particulier ont joué un grand rôle dans les controverses entre chrétiens et

71. Voir GRAF 1944-1953, vol. II, p. 131 et 157.

72. Voir BAARDA 1978, p. 61-103. Sur Ibn aṭ-Ṭayyib et son œuvre, voir GRAF 1944-1953, vol. II, p. 160-175.

73. JOOSSE 1997, p. 45-55.

74. Voir la description des manuscrits dans JOOSSE 1997, p. 10-16.

75. JOOSSE 1997, p. 15.

76. JOOSTEN 2002.

musulmans dès le début de leur confrontation [77]. Des collections de passages traduits en arabe, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, se retrouvent des deux côtés dans les œuvres polémiques et apologétiques. Mais l'étude de ces témoignages bibliques pour la critique textuelle a à peine commencé. Les chercheurs ont concentré leurs efforts sur l'identification des passages les plus souvent cités de part et d'autre dans les textes de controverse [78]. Leur analyse de ces œuvres et de leur manière de citer l'Écriture a révélé que circulaient chez les controversistes des listes de témoignages, contenant des citations à utiliser dans un contexte apologétique pour défendre la foi chrétienne sur tel ou tel point ou qui pouvaient servir de preuve pour les musulmans quand ils critiquaient la doctrine ou les pratiques chrétiennes ou cherchaient à souligner la garantie apportée par l'Écriture au caractère prophétique de Muḥammad [79].

Dans certains cas, les chercheurs ont pu montrer comment l'interprétation de certains passages bibliques a subi des changements de portée par rapport à l'exégèse traditionnelle, lors de leur discussion dans le contexte des controverses islamo-chrétiennes [80]. Mais le développement le plus frappant dans certains écrits apologétiques chrétiens est l'insertion par les auteurs de citations du Qur'ān parmi les citations bibliques qu'ils invoquaient pour la défense de tel ou tel point, comme si le Qur'ān pouvait être envisagé à égalité avec les passages bibliques [81].

L'importance des plus anciennes versions de la Bible

La plupart des occidentaux connaissent la Bible arabe par les grandes polyglottes de Paris (1628-45) ou de Londres (1654-57), où les versions arabes sont parues pour la première fois dans leur ensemble, ou encore dans une des traductions modernes patronnées par les organismes des Églises catholique et protestantes travaillant au Proche-Orient [82]. Mais les livres bibliques ont été parmi les premiers textes traduits en arabe par les chrétiens de langue arabe dès le début de l'époque islamique, et l'entreprise a continué dans différentes communautés chrétiennes du VIII[e] siècle jusqu'à l'époque moderne. Peu parmi les centaines de manuscrits arabes contenant des textes bibliques qui furent écrits depuis l'origine

77. LAZARUS-YAFEH 1992 ; GRIFFITH 2005 ; THOMAS 2007a et b.
78. À ce propos, voir la liste des passages d'Évangile en tableaux dans ACCAD 2003.
79. Voir à ce propos les études de SWANSON 1998 et 2007 ; BERTAINA 2007.
80. Voir par exemple ACCAD 1998 ; GRIFFITH 2005.
81. Voir à ce propos SWANSON 1998 et GRIFFITH 1999 ; 2006.
82. Sur ce sujet, voir THOMPSON 1955.

jusqu'au XVII[e] siècle ont été étudiés, édités ou publiés ; et beaucoup n'ont sans doute pas même été identifiés ou découverts.

Si on dit souvent que les versions arabes n'ont pas beaucoup d'autorité pour la critique textuelle de la Bible, quoique certaines variantes peuvent éclairer de manière inattendue la version syriaque, elles ont cependant une place importante dans l'histoire du texte biblique [83]. Cette importance s'étend bien au-delà du texte même de la Bible, au rôle qu'elle a eu dans l'histoire des communautés chrétiennes en terre d'islam. C'était le but du présent essai, à travers des sondages dans la transmission du texte de la Bible syro-arabe, de souligner cinq champs particuliers dans lesquels des études récentes et choisies ont fourni une contribution importante à l'histoire de la Bible et des traductions du syriaque en arabe. On peut en résumer les résultats.

Les études récentes ont presque toutes souligné combien la langue coranique et les noms propres des personnages bibliques dans le Qur'ān ont vite pris place dans les traductions en arabe des textes bibliques. L'empreinte musulmane sur la langue, d'une part, témoigne de l'arabisation rapide des communautés chrétiennes au début de l'époque islamique. D'un autre côté, le phénomène est aussi celui d'une certaine islamisation du vocabulaire religieux des chrétiens de langue arabe, un trait de la vie de l'Église qui est également évident dans beaucoup de traités de ce que l'on a appelé le *Kalām* chrétien, écrit dès l'origine en arabe. Dans ces traités et ces notes, on observe un développement de la doctrine chrétienne, dû à l'effort des apologistes pour enseigner dans une nouvelle langue et pour répondre aux objections islamiques [84].

Comme l'ont montré également les études récentes portant sur des traductions bibliques, la langue arabe de ces premières traductions, comme celle des premiers traités écrits par des chrétiens en arabe, fournit un des corpus les plus utiles pour l'étude du moyen-arabe, une phase importante de l'histoire de la langue arabe, spécialement parce qu'il était parlé et écrit par des gens pour qui l'arabe était une « autre » langue, sinon une « seconde » langue. Il n'existe pas à proprement parler d'arabe chrétien, mais seulement un arabe parlé par les chrétiens, analogue au judéo-arabe : il y a aussi une dimension sociale dans ce phénomène. D'une manière générale, à quelques exceptions près, les premiers traducteurs de la Bible n'avaient pas accès au réseau professionnel des scribes et aux mécanismes de publication de la société islamique. C'était lié à leur situation de *dhimmis*.

83. HYVERNAT 1912.
84. GRIFFITH 2008 b.

Le fait que l'on trouve aussi des apocryphes et pseudépigraphes dès les plus anciennes traductions montre la popularité de cette littérature dans les communautés chrétiennes du monde musulman. À cause de leur rareté, elles ont peut-être plus d'importance pour les questions de critique textuelle que les traductions de livres canoniques, dont la tradition manuscrite est bien plus riche. De même, la concurrence qu'a continué à représenter la traduction arabe du Diatessaron a fourni aux chercheurs modernes une version complète de cette harmonie des Évangiles fondée sans doute sur le syriaque. C'est une version qui peut aider à retrouver et reconstituer certaines lectures.

Quant aux listes de témoignages scripturaires en arabe, leur importance réside dans l'histoire de l'interprétation de la Bible et dans l'image qu'elles donnent du dialogue islamo-chrétien qui a été en grande partie interscripturaire. C'est un champ d'étude encore dans les limbes, mais dont l'importance est évidente.

Enfin, si les premières versions arabes de la Bible sont assez tardives, il est clair que leurs liens avec le syriaque sont multiples. Cela leur donne d'une part une valeur pour comprendre certaines étapes de l'histoire textuelle de la Bible syriaque, d'autre part les liens étroits avec le syriaque posent la question du rôle des traditions syriaques dans la formation des développements scripturaires et doctrinaux islamiques.

traduction française de F. Briquel Chatonnet

Bibliographie

ACCAD 1998 : Martin ACCAD, « Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration their Islamic Context When Reinterpreting the New Testament ? » *Parole de l'Orient* 23, p. 13-32.

ACCAD 2003 : Martin ACCAD, « The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: An Exegetical Inventorial Table », *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, p. 67-91, 205-220, 337-352, 459-479.

AL-MAS'ŪDĪ 1894 : ABŪ-L-ḤASAN 'ALĪ AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb at-Tanbīh wa l-Ishrāf*, éd. M. M. De Goeje, Leiden, E.J.Brill (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, part 8).

ANDRAE 1923-1925 : Tor ANDRAE, « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 ; 25 (1925), p. 45-112. Ces articles ont été rassemblés dans :

ANDRAE 1926 : Tor ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, Almqvist and Wiksells (traduction française par J. Roche, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955).

ARBACHE 1994 : Samir ARBACHE, *Une ancienne version arabe des Évangiles: langue, texte et lexique*, Thèse de doctorat de l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux.

ARBACHE 2007 : Samir ARBACHE, « Bible et liturgie chez les arabes chrétiens (VI^{e}-IX^{e} siècles) », dans THOMAS 2007, p. 37-48.

ATIYA 1991: Aziz S. ATIYA, « Awlād al-'Assāl », dans *The Coptic Encyclopedia*, New York, Macmillan, vol. I, p. 309-311.

BAARDA 1978 : Tjitze BAARDA, « The Author of the Arabic Diatessaron », dans T. Baarda, A. F. J. Klijn, et W. C. van Unnik (éds), *Miscellanea Neotestamentica*, vol. I, Leiden, E.J. Brill (Supplements to Novum Testamentum, vol. 47), p. 61-103.

BAUMSTARK 1934 : Anton BAUMSTARK, « Der älteste erhaltene Griechisch-Arabische Text von Psalm 110 (109) », *Oriens Christianus* 9, p. 55-66.

BENGTSSON 1995 : Per Å BENGTSSON, *Two Arabic Versions of the Book of Ruth: Text Edition and Language Studies*, Lund, Lund University Press (Studia Orientalia Lundensia vol. 6).

BERTAINA 2007 : David BERTAINA, « The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam », dans THOMAS 2007, p. 151-173.

BLAU 1962 : Joshua BLAU, « Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert », *Le Muséon* 75, p. 104-105.

BLAU 1965 : Joshua BLAU, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: a Study of the Origins of Middle Arabic*, London, Oxford University Press.

BLAU 1966-1967 : Joshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO vols 267, 276, 279).

BLAU 2002 : Joshua BLAU, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem, The Max Schloessinger Memorial Foundation, The Hebrew University.

BOWMAN 1964-1965 : J. BOWMAN, « The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19, p. 177-201 (repris dans *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher (1863-1950)*, E.C.B. Mac Laurin (éd.), Sydney, Sydney University Press, 1967, p. 191-216).

BROCK 2004 : Sebastian BROCK, « A Neglected Witness to the East Syriac New Testament Commentary Tradition : Sinai Arabic MS 151 », dans R. Ebied & H. Teule (éds), *Studies on the Christian Arabic Heritage*, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies, 5), p. 205-215.

BROWN 2006 : Michelle P. BROWN, *In the Beginning: Bibles before the Year 1000*, Washington (DC), Smithsonian Institution.

CIASCA 1888 : A. CIASCA, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice nunc primum ex duplici codice edidit et translatione Latina donavit p. Augustinus Ciasca*, Roma, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, réimpr. 1914 et 1934.

COOK 2006 : David COOK, « New Testament Citations in the Ḥadīth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic », dans E. Grypeou, M. N. Swanson & D. Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Brill (The History of Christian-Muslim Relations, vol. 5), p. 185-223.

DODGE 1970 : Bayard DODGE (éd. & trans.), *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols., New York, Columbia University Press.

DRINT 1997 : Adriana DRINT, *The Mount Sinai Arabic Version of IV Ezra*, Leuven, Peeters (CSCO vols. 563 & 564)

FRANK 1959 : Richard M. FRANK, « The Jeremias of Pethion ibn Ayyūb al-Sahhār », *The Catholic Biblical Quarterly* 21, p. 136-170.

FRANK 1974 : Richard M. FRANK, *The Wisdom of Jesus Ben Sirach (Sinai ar. 155, IXth/Xth cent.)*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO (CSCO, vols. 357 & 358).

GIBSON 1899 : Margaret Dunlop GIBSON (éd. & trans.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. In the Convent of St. Catherine on Mount Sinai: with a Treatise on the Triune Nature of God with Translation, from the Same Codex*, London, C. J. Clay & Sons ; réimp. Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2003 (Studia Sinaitica n° VII).

GRAF 1944-1953 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172).

GRIFFITH 1985 : Sidney H. GRIFFITH, « The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century », *Oriens Christianus* 69, p. 126-167.

GRIFFITH 1988 : Sidney H. GRIFFITH, « The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic », *The Muslim World* 78, p. 1-28.

GRIFFITH 1991 : Sidney H. GRIFFITH, « From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods », *Dumbarton Oaks Papers* 51, p. 11-31.

GRIFFITH 1999 : Sidney H. GRIFFITH, « The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Majlis of al-Ma'mūn », *Parole de l'Orient* 24, p. 203-233.

GRIFFITH 2003 : Sidney H. GRIFFITH, « The Gospel, the Qur'ān, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's *Ta'rīkh* », dans J. C. Reeves (éd.), *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Symposium Series 24), p. 133-160.

GRIFFITH 2005 : Sidney H. GRIFFITH, « Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages », in T. J. Heffernan & T. E. Burman (éds), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, Brill, p. 29-58 (Studies in the History of Christian Traditions, vol. 123).

GRIFFITH 2006 : Sidney H. GRIFFITH, « Answers for the Shaykh: A 'Melkite Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in 'Arab Orthodox' Apologetics », dans Emmanouela Grypeou, Mark Swanson & David Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Brill, p. 277-309.

GRIFFITH 2007 : Sidney H. GRIFFITH, « 'Syriacisms' in the Arabic Qur'ān : Who Were 'Those who said, Allāh is Third of Three' according to *al-Mā'idah* 73? », dans M. M. Bar-Asher *et al.* (éds), *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān; presented to Haggai Ben-Shammai*, Jerusalem, The Ben Zvi Institute, p. 83-110.

GRIFFITH 2008a : Sidney H. GRIFFITH, « Christian Lore and the Arabic Qur'ān: The Companions of the Cave in Surat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition », dans REYNOLDS 2008, p. 109-137.

GRIFFITH 2008b : Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, Princeton University Press, p. 129-155.

GUIDI 1888 : Ignazio GUIDI, « Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico », dans *Reale Accademia dei Lincei, Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 285, ser. 4, vol. IV, p. 5-37.

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London & New York, Routledge.

HAINTHALER 2007 : Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 7).

HOLMBERG 1993 : Bo HOLMBERG, « Christian Scribes in the Arabic Empire », dans H. Palva & K. S. Vikør (éds), *The Middle East – Unity and Diversity. Papers from the Second Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Copenhagen 22-25 october 1992*, Copenhagen, NIAS Books (Nordic Proceedings in Asian Studies n° 5), p. 103-114.

HORN 2006 : Cornelia B. HORN, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford, Oxford University Press.

HOYLAND 1997 : Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).

HYVERNAT 1912 : H. HYVERNAT, « Arabes (Versions) des Écritures », dans F. Vigouroux (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, col. 845-846.

JOOSSE 1997 : Nanne Pieter George JOOSSE, *The Sermon on the mount in the Arabic Diatessaron*, Amsterdam, Centrale Huisdrukkerij VU.

JOOSTEN 2002 : Jan JOOSTEN, « The Gospel of Barnabas and the Diatessaron », *Harvard Theological Review* 95, p. 73-96.

KAHLE 1904 : Paul KAHLE, *Die arabischen Bibelübersetzungen: Texte mit Glossar und Literaturübersicht*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

KHOURY 1977 : R. G. KHOURY, « Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l'Hégire », *Bulletin d'Études Orientales* 29, p. 269-278.

KNUTSSON 1974 : Bengt KNUTSSON, *Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference to the Middle Arabic Elements: Introduction, Linguistic Notes, Texts*, Leiden, E.J. Brill.

KÖBERT 1965 : Raimund KÖBERT, « Die älteste arabische Genesis-Übersetzung », dans F. Altheim & R. Stiehl (éds), *Die Araber in der alten Welt*, vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, p. 333-343.

KUSSAIM 1967-1968 : Samir KUSSAIM, « Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes », *Le Muséon* 80 (1967), p. 153-209 ; 81 (1968), p. 5-77.

LAZARUS-YAFEH 1992 : Hava LAZARUS-YAFEH, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

LECOMTE 1958 : G. LECOMTE, « Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba », *Arabica* 5, p. 34-46.

LEEMHUIS 1986 : Fred LEEMHUIS, « The Mount Sinai Arabic Version of the Apocalypse of Baruch », in Khalil Samir (éd.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984)*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta, 226), p. 73-79.

LEEMHUIS 1989 : Fred LEEMHUIS, « The Arabic Version of the Apocalypse of Baruch: A Christian Text? » *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 4, p. 19-26.

LEEMHUIS, KLIJN et VAN GELDER 1986 : Fred LEEMHUIS, A. F. F. KLIJN et G. J. H. VAN GELDER (éds et trad.), *The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch: Edited and Translated with a Parallel Translation of the Syriac Text*, Leiden, E.J. Brill.

LÖFGREN 1936 : Oscar LÖFGREN, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen, mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte, nebst einem Beitrag zur Kritik des Peschittatextes*, Uppsala, Almqvist & Wilsells Boktryckeri (Uppsala Universitets Årsskrift 1936, 4).

LUXENBERG 2000 : Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Korans: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch (2e éd. rev. : Berlin, Schiler, 2004: traduction anglaise: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, Schiler, 2007).

MARMARDJI 1935 : A.-S. MARMARDJI, *Diatessaron de Tatien: Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque*, Beyrouth, Imprimerie Catholique.

MASSIGNON 1997 : Louis MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf.

MEIMARIS 1985 : Ιωαννου Εμμ. Μειμαρη, *Καταλογος των Νεων Αραβικων Χειρογραφων της Ιερας Μονης Αγιας Αικατερινης του Ορους Σινα*, Αθηναι, Εθνικον Ιδυμα Ερευνων.

MINGANA 1927 : Alphonse MINGANA, « Syriac Influence on the Style of the Ḳur'ān » *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 11, p. 77-98.

MONFERRER SALA 2004 : Juan Pedro MONFERRER SALA, « *Liber Iob detractus apud Sin. Ar. 1*: Notas en torno a la *Vorlage* siriaca de un manuscrito árabe cristiano (s.IX) », *Collectanea Christiana Orientalia* 1, p. 119-142.

MONTGOMERY 2006 : James E. MONTGOMERY, « The Empty Ḥijāz », dans *id.* (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One; Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, Peeters, p. 37-97 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152).

NASRALLAH 1976 : Joseph NASRALLAH, « Abū l-Faraġ al-Yabrūdī : médecin chrétien de Damas (X^e^- XI^e^ s.) », *Arabica* 23, p. 13-22.

NASRALLAH 1980 : Joseph NASRALLAH, « Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX^e^ et du X^e^ siècles », *Oriens Christianus* 64, p. 202-215.

NEWBY 1988 : Gordon D. NEWBY, *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to their Eclipse under Islam*, Columbia (SC), University of South Carolina.

PETERSEN 1994 : William L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden, E.J. Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae* vol. XXV).

RASHED 2006 : Roshdi RASHED, « Greek into Arabic: Transmission and Translation », dans J. E. Montgomery, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One; Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, Peeters, p. 157-196 (Orientalia Lovaniensia Analecta 152).

REYNOLDS 2008 : G. S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'ān in its Historical Context*, London, Routledge.

RHODE 1921 : Joseph Francis RHODE, *The Arabic Versions of the Pentateuch in the Church of Egypt (IX-XVII century)* (Thesis, The Catholic University of America), Washington (DC) ; St. Louis (MO), Herder.

RUBENSON 1996 : Samuel RUBENSON, « Translating the Traditions : Some Remarks on the Arabicization of the Patristic Heritage in Egypt », *Medieval Encounters* 2, p. 4-14.

SALAMA-CARR 1990 : Myriam SALAMA-CARR, *La traduction à l'époque abbaside: l'école de Ḥunayn ibn Isḥāq et son importance pour la traduction*, Paris, Didier.

SAMIR 1981 : Khalil SAMIR, « Trois versions arabes du Livre des Juges : Réflexions critiques sur un livre récent », *Oriens Christianus* 65, p. 87-101.

SAMIR 1982 : Khalil SAMIR, « La tradition arabe chrétienne : état de la question, problèmes et besoins », dans *id.* (éd.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta vol. 218), p. 19-120.

SAMIR 1987 : Khalil SAMIR, « Michel évêque melkite de Damas au 9^e^ siècle: à propos de Bišr ibn al-Sirrī », *Orientalia Christiana Periodica* 53, p. 439-441.

SAMIR 1991 : Khalil SAMIR, « Old Testament, Arabic Versions of the », dans Aziz S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, New York, Macmillan, vol. VI, p. 1827-1836.

SCHOELER 2002 : Gregor SCHOELER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France.

SHAHID 1984a : Irfan SHAHID, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington (DC), Dumbarton Oaks.

SHAHID 1984b : Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington (DC), Dumbarton Oaks.

SHAHID 1989 : Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington (DC), Dumbarton Oaks.

SHAHID 1995 : Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Part I), Washington (DC), Dumbarton Oaks.

SHAHID 2002 : Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Part II), Washington (DC), Dumbarton Oaks.

SIONITA 1671: Gabriel SIONITA, *Biblia Sacra Arabica; Sacrae Congregationis de Propaganda Fide issu edita ad usum Ecclesiarum Orientalium Additis e Regione Bibliis Latinis Vulgatis*, 3 vols., Roma, Congregatio de Propaganda Fide.

STAAL 1983 : Harvey STAAL, *Mt. Sinai Arabic Codex 151: I Pauline Epistles*, Louvain, Peeters (CSCO, vols. 452 & 453).

STONE 1976-1977 : M. J. STONE, « A New Manuscript of the Syro-Arabic Version of the Fourth Book of Ezra », *The Journal for the Study of Judaism* 7, p. 183-184.

SWANSON 1998 : Mark SWANSON, « Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies », *The Muslim World* 88, p. 297-319.

SWANSON 2007 : Mark SWANSON, « Beyond Prooftexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies », dans THOMAS 2007, p. 91-112.

THOMAS 1996 : David THOMAS, « The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic », *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, p. 29-38.

THOMAS 2007 : David THOMAS (éd.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden, Brill, (The History of Christian-Muslim Relations vol. 6).

THOMAS 2007a : David THOMAS, « The Use of Biblical Quotations in Christian Apocalyptic Writings of the Umayyad Period », dans THOMAS 2007, p. 69-90.

THOMAS 2007b : David THOMAS, « The Bible and the *Kalām* », dans THOMAS 2007, p. 175-191.

THOMPSON 1955 : John A. THOMPSON, « The Origin and Nature of the Chief Printed Arabic Bibles », *The Bible Translator* 6, pp. 2-12, 51-55, 98-106, 146-150.

VAJDA 1935 : G. VAJDA, « Judaeo-Arabica : Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qotayba », *Revue des Études Juives* 99, p. 68-80.

VAN ESBROECK 1998 : Michel VAN ESBROECK, « Les versions orientales de la Bible : Une orientation bibliographique », dans M. Davis *et al.* (éds), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana, Slovenska Adademija Znanosti in Umetnosti ; Sheffield, Sheffield Academic Press, p. 399-415.

VAN KONINGSVVELD 1975 : P. VAN KONINGSVELD, « An Arabic Manuscript of the Apocalypse of Baruch », *The Journal for the Study of Judaism* 6, p. 205-207.

VIOLET 1902 : B. VIOLET, « Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus », *Berichtigter Sonderabzug aus der Orientalistischen Literatur-Zeitung*, Berlin, Akademie-Verlag.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction..... 7

Gilles DORIVAL - *Bibles syriaques, Bibles hébraïques et Bibles grecques*..... 9

Sebastian BROCK - *Les versions syriaques de l'Ancien Testament : quelques approches récentes*..... 21

Marinus KOSTER - *Le Décalogue dans la Peshitta : à la recherche de la Peshitta*..... 33

Adrian SCHENKER - *Le tournant dans l'histoire du texte de la Peshitta des livres des Rois au VIII^e s. : une nouvelle édition ?*..... 61

Olivier MUNNICH - *La Peshitta d'Esther : ses relations textuelles avec le texte massorétique et la Septante*..... 75

Jan JOOSTEN - *La Peshitta de l'Ancien Testament et les targums*..... 91

Timothy M. LAW - *La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque*..... 101

Alison SALVESEN - *La version de Jacques d'Édesse*..... 121

Jean-Claude HAELEWYCK - *Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs)*..... 141

Bas Ter Haar ROMENY - *La réception des versions syriaques de la Bible : l'apport des citations patristiques*..... 173

Wido VAN PEURSEN - *La diffusion des manuscrits bibliques conservés : typologie, organisation, nombre et époque de copie*..... 193

Bernard OUTTIER - *L'Ancien Testament a-t-il été traduit en arménien et en géorgien du syriaque ?*..... 215

Sidney GRIFFITH - *Les premières versions arabes de la Bible et leurs liens avec le syriaque*..... 221

Table des matières..... 247

LA COLLECTION « ÉTUDES SYRIAQUES »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie...

Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études...) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherches, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Le premier volume a été consacré aux inscriptions syriaques, le deuxième aux apocryphes et celui-ci aux liturgies. Le volume suivant traitera des *Pères grecs en syriaque* et sera rédigé dans le même esprit.

Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une *Société d'études syriaques* vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « Humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.